IL A ETE TIRE DU PREMIER NUMERO D'HERMES 25 EXEMPLAIRES SUR PAPIER FEATHERWEIGHT RESERVES AUX AMIS D'HERMES.

HERMES

REVUE TRIMESTRIELLE SOUS LA DIRECTION
DE RENÉ BAERT ET MARC. EEMANS

NOTE DES EDITEURS

Les desseins qui président à la création d'une revue sont, de l'une à l'autre, fort divers. Mais ces dernières années, après la guerre particulièrement, on semble avoir recouru de préférence à une formule que peut-être les circonstances commandaient, et qui, en fin de compte, s'est montrée des plus opérantes. En fait, on n'imaginait plus rien d'authentiquement valable que transposé dans l'action la plus directe, la plus violente.

Sans doute, il n'est pas permis encore de conclure et d'assurer qu'il n'y a plus rien à attendre d'une attitude aussi entière, d'un mépris aussi forcené.

Mais il est vrai que tout s'épuise, que certains moyens à la longue s'émoussent, et qu'une surenchère continuelle tendant à mener l'esprit dans une impasse, une mise en demeure parfois sans objet bien précis, pouvait mener à des méprises, à des abus de la logique dans un domaine d'où l'on aurait exigé plutôt qu'elle fût absente.

Notre entreprise est fort éloignée de celles dont il ent d'être parlé. La revue HERMES ne représente ıs un groupe bien défini, un faisceau de volontés communes dirigées vers un même but, une seule intention.

Il semble bien au contraire que les personnalités ıi s'y coudoieront, seront aussi dissemblables qu'il est ɔssible de le penser d'hommes dont les convictions ·ofondes, la manière d'être et d'agir apparaissent dès ıbord comme aussi différentes. Seul le sujet de leurs ·éoccupations, ce à quoi ils appliquent leur pensée, s réunit, quel que soit par ailleurs leur point de déırt et leurs tendances.

La mystique, la poésie, on ne contestera guère ı'entre ces deux apparitions passe un grand flot obsır, peu exploré encore, dont on ne sait pas bien s'il s oppose radicalement ou mystérieusement les unit.

Que l'on ne s'étonne pas dès lors de voir Hermès, ı-dehors de tous ceux qui attachent quelque prix aux ıdes de la mystique, faire appel à ceux parmi les ɔètes et les écrivains qui lui paraissent à quelque de·é considérer la poésie comme un des modes les plus ıturels de l'existence. La même gravité, pensons-nous, ınvient aux uns et aux autres, leur langage en bien ɜs points se rencontre et nous n'hésitons pas à croire ıe leur confrontation nous ménagera quelque avange.

PRESENTATION
DE SŒUR HADEWYCH

Grande est la signification de Sœur Hadewych dans l'histoire de la spiritualité flamande, car par ses œuvres elle ne se trouve pas seulement à l'origine d'une littérature, mais aussi d'une mystique qui devait jouer un rôle prépondérant dans la réalité du mysticisme occidental.

En dehors des frontières thioises l'œuvre de Hadewych est actuellement pour ainsi dire totalement ignorée, et c'est à peine si on la cite dans quelques ouvrages généraux consacrés au mysticisme flamand. Sœur Hadewych ne manque pourtant guère d'exégètes et d'apologistes en terre flamande, et parmi ceux-ci nous citerons tout particulièrement le R.P. van Mierlo, S.J. qui lui a consacré une très importante étude dans la Revue d'Ascétique et de Mystique (juillet et octobre 1924). En attendant que des ouvrages plus complets lui soient consacrés en langue française, nous ne pouvons que renvoyer nos lecteurs à cette étude, où ils trouveront une esquisse complète de l'état présent des connaissances hadewyguiennes.

Pour l'instant il nous suffira de dire que Sœur Hadewych vécut durant la première moitié du XIIIe siècle et que nous nous trouvons dans la plus grande ignorance quant aux circonstances de sa vie. Tout ce que nous savons d'elle, c'est qu'elle dut être une très sainte femme, comme le Moyen Age en connut tant, qui

s'entoura de diciples dont elle fut la lumière et l'exemple. C'est pour ses disciples, et aussi pour son guide spirituel sans doute, que Hadewych écrivit ses œuvres dont il nous reste des poèmes, des lettres et des visions. Mais la beauté et la grandeur de l'enseignement de Hadewych étaient telles que sa doctrine dépassa bien vite le cercle étroit de ses intimes.

Pour donner une idée de la considération où elle était encore tenue un siècle après sa mort, nous traduirons ici l'Eloge de Sœur Hadewych que Jan van Leeuw, le «bonus coquus» de Groenendael, nous laissa. C'est un témoignage irrécusable de l'influence que l'œuvre de Hadewych put avoir sur Ruusbroec et son entourage:

ELOGE DE SOEUR HADEWYCH

par Jan Van Leeuw

Mais cet Amour est également d'une nature telle qu'il est plus large, et plus étendu, et plus haut, et plus profond, et plus long que tout ce que le ciel et la terre ont contenu ou peuvent contenir, car l'Amour Divin élève tout. Ainsi parle également une sainte et très glorieuse femme, appelée Hadewych, qui est digne de foi dans son enseignement, car les livres de Hadewych ont été éprouvés dans les yeux de Dieu, contrôlés par notre Seigneur Jésus-Christ et certifiés excellents et véridiques par le Saint-Esprit, concordant parfaitement et en parfait accord avec l'enseignement de tous les Saints. C'est pourquoi je considère l'enseignement de Hadewych comme aussi conforme à la foi que celui de mon Maître Saint-Paul. Mais pas aussi fécond cependant, du fait que beaucoup d'hommes ne peuvent comprendre l'enseignement de Hadewych: ceux-là dont les yeux intérieurs sont trop obscurs et ne sont pas ouverts en fruition par participation au pur et silencieux Amour Divin. Car l'enseignement de Hadewych est trop noble et trop subtilement secret pour beaucoup d'hommes: pour ceux qui ne parviennent pas à la pure contemplation de l'Amour Divin, et pour ceux qui, y demeurant, ne s'élèvent pas au dessus d'eux-mêmes, de la divine Trinité en l'Unité. Mais tous ceux qui sont amoureusement entraînés vers la contemplation du véritable Amour Divin et qui sont illuminés et enseignés par la Trinité de Dieu, issue de son Unité, voyez, il leur est enseigné et révélé toute vérité, et même, si c'est opportun, Dieu se montre à eux.

(Extrait des VIJ Tekene der Sonne)

Nous ne nous attarderons guère à la doctrine et à l'Enseignement de Sœur Hadewych. Il nous interessera pour l'instant de situer la Première Vision par rapport aux suivantes. Qu'il nous soit tout d'abord permis de dire qu'il n'entrait nullement dans l'intention des traducteurs de donner une traduction critique de l'œuvre qu'ils présentent, mais bien une transposition fidèle, dans la mesure du possible, et d'où l'on aurait écarté tout vain pédantisme, tant dans l'approche de l'original que dans la réalisation de sa version.

Comme le fait remarquer le R.P. van Mierlo, les Visions de Sœur Hadewych semblent suivre une gradation mystique qui va de la vie purement ascétique vers les plus hauts sommets de la réalisation mystique, et cela par un constant service d'Amour. Ce qui caractériserait ces Visions, c'est qu'elles participent toutes à cette seule idée, qui les parcourt en progressant lentement vers sa totale perfection.

La première Vision est de nature encore purement ascétique et la voie qui y est révélée à Hadewych par l'Homme-Dieu est une voie qui nous mène par *l'Allégorie du Verger* vers la plus totale unité d'Amour entre Dieu et l'âme. Le première étape est la connaissance de soi-même, la deuxième la purification de soi-même, tandis que la troisième pourrait être considérée comme une via unitiva où l'amour transforme et pénètre l'âme qui s'y réalise en parfait service d'Amour. Jusqu'ici nous sommes toujours restés dans les limites de la vie purement ascétique, mais bientôt l'âme ascèdera à la vie mystique par l'unité d'Amour entre Dieu et l'âme: la volonté de d'âme coïncidera avec la volonté de Dieu et la voie qui y mène est une recherche d'identité avec et en Dieu, par une participation à sa Passion. Alors Dieu lui-même accordera la Connaissance et la Compréhension de son Divin Mystère qui conduit au parfait Amour: C'est là que se termine le chemin, près de l'arbre qui est celui de la Connaissance de l'Amour.

Avant de terminer ce trop bref exposé disons encore quelle place prépondérante l'Homme-Dieu occupe dans

le déroulement de cette vision, ainsi que dans toute la mystique de Hadewych. L'on pourrait presque dire que c'est dans la participation à la Passion de l'Homme-Dieu que le mysticisme de Hadewych trouve sa véritable originalité: c'est par son adhésion à ce qu'il y a d'humain dans l'Homme-Dieu, et par la réalisation de cette humanité, que l'âme y atteint à la nature de sa Déïté: *per Christum hominem ad Christum Deum.* C'est ce qui nous permet de dire que c'est par la voie la plus matériellement, la plus immédiatement tangible que Hadewych atteint au Divin, par la voie la plus directe et aussi la plus humble... celle qui porte vers les sommets tout en partant de la Chair.

MARC. EEMANS

PREMIERE VISION

Ce fut un dimanche, à l'octave de la Pentecôte, que l'on m'apporta secrètement notre Seigneur à mon chevet, parce que je me sentais à tel point tenaillée par l'esprit que je n'osais aller parmi les hommes; il m'eut été impossible de demeurer parmi eux. Et ce désir que j'avais en moi était d'être un avec Dieu, en le possedant. Pour cela j'étais encore trop puérile et trop imparfaite, je n'avais pas encore suffisamment désiré cela, ni vécu suivant le grand mérite que cela exigeait. Voilà ce qui me devint alors évident et qui l'est encore.

Lorsque j'eus reçu notre Seigneur, il me reçut à son tour. Il a fermé mes sens à tout souvenir des choses extérieures, pour que je puisse le posséder en solitude. Alors je fus menée dans un pré, un champ qui s'appelait la plaine de l'infinie vertu. Là se trouvaient des arbres et auprès d'eux je fus conduite. On m'enseigna leurs noms et le signe de leurs noms.

Le premier arbre avait une racine pourrie, très fragile, et un tronc très solide, au-dessus de cela une adorable et très belle fleur, tellement frêle que si jamais la tempête était montée cette fleur serait tombée

et se serait fânée. Et mon guide était un ange du Chœur des Trônes, ceux-là mêmes qui ont l'esprit de distinction. Et ce même jour, tout en croissant, j'avais atteint jusqu'à lui, à tel point que je l'avais reçu et que désormais il serait mon protecteur et le compagnon de toutes mes routes. Et cet ange disait : nature humaine, comprends et sache ce qu'est cet arbre. Et je compris, ainsi qu'il me le révéla, qu'il était la connaissance de nous-mêmes. La racine pourrie était notre fragile nature, le tronc solide notre âme éternelle, la belle fleur le beau corps humain, qui se corrompt si vite, en un instant.

Alors il me conduisit plus loin où se trouvait un arbre qu était très bas et qui avait de belles feuilles orgueilleuses et multicolores, qui étaient agréables à voir. Et au-dessus de ces belles feuilles pendaient des feuilles déssèchées qui cachaient ces belles feuilles. Et l'ange dit alors: Ame élue et aspirante, qui de telle profondeur s'est élevée si haut, de si sombre erreur à telle clarté et de la plus grande misère à la plus grande richesse, comprends ce qu'est ceci: et il me révéla et je compris que c'était l'humilité qui avait reconnu sa propre indignité devant la grandeur de Dieu et qui cachait maintenant toutes les belles vertus avec sage timidité, car elle sent et reconnait qu'il lui manque la fruition de son Aimé et qu'elle ignore comment y remédier. Ceci est de la pure humilité.

Après cela, il me conduisit là-même où se trouvait un grand arbre, un arbre fort et garni de grandes, larges feuilles, Et l'ange me dit alors: ô puissante et forte, qui as conquis le Dieu puissant et fort, depuis l'origine de son être jamais commencé et qui avec lui as fait la conquête de l'éternité, lis et comprends. Et je lus et compris de quelle manière il était écrit dans chaque feuille: je suis la force de la parfaite volonté; rien ne peut m'échapper.

Et à côté se trouvait un arbre avec de nombreuses branches, un grand arbre, et qui avait mêlé ses branches à celles de l'autre. Et l'ange me dit encore: ô sage instruite par la raison, oui, par l'intelligence du grand

Dieu, lis et comprends la sage et intelligente leçon et l'enseignement de cette croissance entremêlée. Et je compris qu'on pouvait lire sur chaque feuille: je suis le pouvoir de distinction; sans moi on ne peut rien faire.

Ensuite il me conduisit là où se trouvait un très bel arbre qui avait trois sortes de branches et trois branches de chaque sorte: trois au-dessus, trois au mimilieu et trois en-dessous. Et l'ange me dit encore: ô toi, inquiète devant l'éventualité d'un avenir néfaste, ô toi qui soupires devant les errements des hommes, eux qui sont faits pour aimer Dieu et qui s'égarent et qui aboutissent ailleurs; ô toi qui meurs de la mort dont mourut ton aimé, comprends ces trois branches inférieures, car c'est grâce à elles que tu parvins aux plus hautes. Alors je connus que toutes ces feuilles étaient d'un vert enivrant, et tranchantes et longues, et dans chaque feuille un cœur était gravé. Sur les branches inférieures, les cœurs de chaque feuille étaient rouges, sur celles du milieu ils étaient blancs, sur les branches supérieures ils étaient d'or.

Et l'ange me dit encore: pure colonne dans l'église des saints parce que tu as préservé ton corps de toutes les choses qui ne conviennent pas au temple de Dieu; ô toi innocente et consolatice en tous pèchés, toi par qui la pure volonté divine demeure et restera fortifiée; ô compréhensive, toi qui comprends la noble nature de notre doux Seigneur, par quoi tu as élu l'Immaculée Conception au-dessus de tout ce qui était et est, et qui jamais en aucune circonstance n'as failli, comprends maintenant ces trois branches centrales. Et je compris.

Et l'ange me dit encore: toi qui cherches le véritable amour uniquement en ton Dieu en agissant parfaitement en toutes choses selon les coutumes de la loi des Saints que Dieu a sanctifiée par la sainte vie qu'il vécut, et avec ses grands commandements et ses hauts conseils; toi, aimante, et qui accomplis par service d'amour les saintes coutumes selon la volonté de Dieu tout puissant; toi, âme constante, puisque Dieu toujours y trouve fidélité d'amour véritable, et en laquelle il la

possèdera toujours, comprends ces trois branches supérieures. Et je compris.

L'arbre était la sagesse. Les premières branches inférieures, celles qui avaient le cœur rouge, signifiaient la crainte du péché, la crainte que Dieu ne soit pas assez honoré et que trop d'hommes ne s'écartent de la vérité qu'il est. La troisième branche était la crainte que chaque homme doive mourir de la mort dont mourut notre aimé, et celle de savoir si l'on obéit bien à chaque vertu pour mourir de cette mort, chaque heure, et de porter cette croix et d'en mourir chaque jour, et cela avec tous ceux qui meurent et errent pour mourir de cette mort.

La première des branches centrales — celles aux feuilles à cœur blanc — était la pureté: du corps, des mœurs, des paroles et des actes. L'autre branche enseignait qu'il faut persévérer en chaque chose innocente et pure à désirer, et qu'il faut surveiller ses propres actions afin qu'elles plaisent à notre aimé. La troisième branche enseignait de rester à tel point pur de toute souillure dans l'esprit, dans les désirs, dans l'âme, que nulle vulgarité n'y puisse pénétrer par errement, par orgueil, par vain souci de renommée, par désespoir, par trop grand désir de ce que l'on ne possède pas encore, et que l'on ne tombe en trop grande joie à cause d'une possession, ni en trop grande peine à cause d'une absence, ni dans les passions, ni d'être pleinement satisfait avant ce jour où l'on a porté l'amour jusqu'à sa pleine dignité et si totalement nourri par des œuvres appropriées qu'on élève l'amour à cette sensation qui est au-dessus de la sensation de l'amour que l'on porte. Car à porter l'amour on envie, désire et sert: exercice d'incandescente volonté, sans cesse. Mais sentir l'amour, c'est être en toute liberté, conscient de l'amour. Mais être l'amour surpasse tout.

La première des trois branches supérieures — celles aux feuilles à cœur d'or — signifiait: chercher, par de nombreuses vertus parfaites, l'amour en soi, là où il est à découvrir totalement. L'autre branche disait d'accomplir avec amour la haute volonté de Dieu, suivant

cette vie que lui-même prodigue à ceux qui la vivent ainsi. La troisième branche enseignait d'être continuellement amour, né des multiples vertus dans la toute unique vertu qui absorbe les deux amants l'un dans l'autre et les jette dans l'abîme où ils cherchent et trouvent des jouissances éternelles.

Alors, l'ange me conduisit plus loin, là où nous vîmes un calice plein de sang. Et l'ange me dit encore: Grande avec grande volonté, toi qui subis, sans être meurtrie et avec douce quiétude, toutes les peines possibles et impossibles, bois.

Et je bus, et c'était le calice de l'humanité; par cela je fis le vœu de dépendre continuellement de Dieu en humble confiance.

Alors l'ange me conduisit au centre de la plaine où nous nous promenions. Il s'y trouvait un arbre, dont les racines étaient en haut et la cime en bas. Cet arbre avait de nombreuses branches. Parmi les branches inférieures qui formaient la cime ,la première était la foi, la deuxième l'espérance par lesquelles les hommes débutent. L'ange me dit encore: ô maîtresse qui montes à cet arbre du commencement à la fin, jusqu'aux racines profondes du Dieu incompréhensible, comprends que ceci est le chemin des novices et de ceux qui persévèrent jusqu'à la perfection. Et je compris que c'était l'arbre de la connaissance de Dieu, que l'on commence avec foi et que l'on termine avec amour.

Près de cet arbre s'en trouvait un autre, qui avait les feuilles rondes et larges. Et l'ange me dit: reste ici prisonnière, jusqu'au moment où te renvoie celui qui ta mandée ici. Comprends sa volonté secrète, et pourquoi il veut t'employer. Je pars m'engageant à ton sublime service. Aujourd'hui, j'ai reçu de toi l'ordre d'être à ton service chaque heure, jusqu'au moment où tu m'auras dépassé dans les chemins par lesquels je te conduisis et que tu peux maintenant poursuivre jusqu'à la perfection, en faisant ainsi l'expérience du conseil caché que notre grand et puissant Seigneur te révèlera alors. Je pars et je veille sur ton corps pur pour qu'il reste dans la noble chas-

teté où je l'ai trouvé et dans laquelle je veux le maintenir.

Ensuite il dit : Regarde et tu trouveras celui que tu cherches depuis toujours et pour qui tu te détournes des choses du ciel et de la terre. Et je me retournai et je vis une croix, comme du cristal, mais plus claire et plus blanche que du cristal. Au travers on voyait une grande plaine. Et devant cette croix, je vis un siège comme un disque, et qui était plus radieux à voir que le soleil dans sa plus grande splendeur, et sous le disque se trouvaient trois colonnes. La première colonne était comme un feu ardent. La deuxième était comme la pierre qui s'appelle topaze; elle a la nature de l'or et la clarté de l'air ainsi que la couleur de toutes les pierres. La troisième était comme la pierre qui a nom améthyste, et d'une couleur pourpre comme celle de la rose et de la violette. Et au milieu sous le disque tournait si affreusement une roue, si terrible à voir, que le ciel et la terre pouvaient s'en étonner et s'en effrayer.

Le siège qui ressemblait à un disque était l'éternité. Les trois colonnes étaient les trois noms sous lesquels les misérables qui sont loin de l'amour la comprennent. La colonne pareille au feu était le nom du Saint-Esprit. La colonne comme la Topaze était le nom du Père. La colonne comme l'Améthyste était le nom du Fils. La roue profonde qui était si affreusement sombre, c'était la fruition divine dans ses tempêtes cachées.

A cette place ardente était assis celui que je cherchais et dans lequel je voulais me confondre en amour. Son aspect était ineffable. Sa tête était grande et large, frisée de blanc et couronnée d'une couronne qui ressemblait à cette pierre portant nom Sardoine et qui a trois couleurs: noir, blanc et rouge. Ses yeux étaient merveilleusement indicibles à voir et attiraient toutes choses amoureusement à eux. Je ne puis verbalement en faire le témoignage, car la beauté indiciblement grande et la très tendre douceur de cet haut et merveilleux visage m'enleva tout pouvoir de parler de lui en images. Et mon aimé se donna soi-même à moi, tant en

connaissance que sous le sens. Mais lorsque je le vis, je tombai à ses pieds, car je devinai que c'était par pure grâce que j'avais été conduite vers lui sur ce chemin dont j'étais encore tellement indigne.

Et il me dit: lève-toi, car tu t'es levée en moi, sans commencement, entièrement libre et sans chute car tu as désiré être une avec moi et de toutes parts tu as fait ton possible pour cela. Et puisque aussi bien tu te trouves si profondément remuée d'inquiétude que tu possèdes mon gage ainsi que les actes éclatants que tu as posés en toutes choses où tu croyais discerner ma volonté, et pour tes œuvres sages, je t'ai envoyé cet ange — du Chœur des Trônes — qui a le pouvoir de mener jusqu'à la perfection ceux qui sont de bonne volonté: il te trouva tellement appelée qu'il te conduisit par les chemins qu'il ne devait pas autrement te montrer qu'on ne les montre aux enfants. Il te donna également des noms si prodigieux qu'ils t'embellirent à mes yeux.

Maintenant je te ferai connaître ce que je veux de toi: Je veux que par amour pour moi tu sois préparée à toutes les misères. Je t'ordonne de ne jamais prendre offense de rien, ni de porter vengeance en aucune chose, ne serait-ce même qu'en levant les yeux. Si tu oses cela, de n'importe quelle manière, tu seras alors celle qui veut supplanter mon droit et abîmer ma grandeur.

Je te donne encore un nouveau commandement, dit-il: si tu veux me ressembler humainement, en même temps que tu désires jouir totalement de ma divinité, tu aimeras alors être pauvre, misérable et méprisée de tous les hommes: toutes les tristesses te goûteront mieux que les plaisirs terrestres et tu ne t'en affligeras en aucune manière, pourtant elles te seront inhumainement lourdes à porter. Si tu veux suivre l'amour, selon la fière nature qui fait en sorte que tu me désires dans ma totalité, il te sera alors si étrange de vivre parmi les hommes, et tu seras si peu écoutée, et si misérable, que tu ne sauras où trouver asile pour une nuit et tous les hommes te délaisseront et t'abandonneront et personne ne voudra errer avec toi dans ta détresse et ta faiblesse, quel que soit l'état dans lequel tu te trouveras, et cela

tant que dureront les jours que tu as encore à vivre, un temps très court.

Mais il est une chose pour laquelle je suis irrité contre toi et que je veux te faire comprendre: tu as peu vécu, et tu veux que je reconnaisse la douleur de ton corps, et la fidélité de travail de tes mains, et ta nouvelle volonté toujours débordante de miséricorde, et les désirs de ton cœur, et le languissement de tes sens, et l'amour de ton âme. Tout cela je le reconnais, mais reconnais à ton tour que j'ai vécu simplement comme un homme et que mon corps a souffert de grandes douleurs et que mes mains travaillèrent fidèlement, et que ma nouvelle volonté s'est répandue avec miséricorde à travers le monde, sur les étrangers et les amis, et que mes sens languirent, et que mon cœur désira et que mon cœur aima, et que pendant tout mon temps j'ai persévéré en cela jusqu'au moment où mon père me rappela à lui. Tu m'as dit parfois qu'il m'était aisé d'être homme puisque je possédais les sept dons, et tu as dit aussi que mon père était avec moi: cela est vrai; pas une seule heure nous n'avons été séparés. Mais je te fais entendre une vérité cachée, saisissable pourtant pour qui sait la comprendre: c'est que jamais une seule heure j'aidai ma faiblesse au moyen de ma puissance et jamais non plus je ne me suis appuyé sur les dons de mon esprit, mais je les obtins par le prix des souffrances, et par mon père avec lequel je faisais un — comme nous sommes un maintenant — le jour où vint l'heure de ma maturité. Mais jamais aussi, je ne dissipai mes chagrins et mes peines à l'aide de ma perfection. Tu t'es plaint de ta misère et de ce que tu ne recevais point de moi ce dont tu avais besoin, selon tes désirs, et je te demande quand donc les sept dons de mon esprit t'ont fait défaut. Et je te demande à quel moment aussi tu fus abandonnée par mon père, de telle sorte que mon père n'aurait pas toujours été avec toi, comme lui avec moi et moi avec lui, lorsque je vivais comme homme. Puisque tu es homme, vis alors misérablement en homme. Je me veux par toi sur terre, être si pleinement vécu en toutes vertus, qu'à aucun mo-

ment tu ne puisses — en moi-même — te trouver en deçà de moi-même.

Possède les sept dons de mon esprit et la puissance et l'aide de mon père dans les œuvres parfaites des vertus avec lesquelles on devient et l'on demeure Dieu éternellement.

Mais éprouve humainement toutes les imperfections propres à la condition humaine, sauf en ce qui touche au péché. Toute la souffrance qui appartient au genre humain, je l'éprouvai lorsque je vécus en homme, excepté le péché. Je ne m'aidai jamais de ma puissance intérieure, mais de la consolation de me savoir un avec mon père. Tu sais aussi que je vécus longtemps sur terre avant que le peuple n'apprît à me connaître, et que je ne fis des miracles. Et lorsque je les fis et que je me fis mieux connaître ,alors il me resta peu d'amis dans le monde. Oui, à ma mort m'abandonnèrent tous ceux qui vivaient. Ne t'afflige pas parce que tous les hommes te délaisseront à cause du parfait Amour et parce que tu vis dans ma loi. Des signes et des miracles se sont davantage produits dans ta vie, encore que gratuitement, que chez aucun homme né depuis ma mort. Des miracles et des dons extérieurs se prirent tôt à s'éveiller en toi; tu les as refusés et tu y renonças; tu leur préféras l'Amour et tu ne veux rien d'autre que moi, et pour moi tu as tout rejeté, et tu veux me goûter dans les sens, ce qui dépasse tout. Cependant, pour cela, le nombre de jours que tu as vécu est bien insuffisant.

Je me donnerai à toi, dit-il, en secret, ma très chère aimée, quand tu désireras me possèder, puisque tu ne veux pas que les étrangers te consolent, ni qu'ils apprennent à te connaître. Ainsi je te donnerai la connaissance de ma volonté et l'art du véritable Amour et la faculté de me sentir uniquemnt — quelques fois — dans les tempêtes de l'Amour, en ces moments où tu ne pourrais pas vivre sans me sentir, alors que la douleur te devient trop lourde.

Avec intelligence tu inculqueras ma volonté à tous ceux qui ont besoin de la connaître par toi, et pour lesquels elle est encore inconnue. Envers personne tu n'as

eu de manquement jusqu'ici, n'aie jamais de manquement envers personne, jusqu'au jour où je te dirai : ton œuvre est totalement accomplie. Avec Amour tu vivras et persévèreras et accompliras ma volonté cachée par laquelle tu es moi, et moi toi. Et de te sentir en moi, te sera suffisant, et toi tu le seras pour moi. Accomplis donc ma volonté avec intelligence, mon aimée la plus désirée. Accomplis moi avec Amour en me vivant le plus intimement et le plus totalement possible. Ainsi tu me vivras. Ceci est l'arbre des paroles que je te dis maintenant, et qui s'appelle Connaissance de l'Amour. Car, comme tant de choses te furent prêchées qui te rendent l'humilité difficile, je t'ai dit moi-même ce que j'attends de toi. Tu dois t'en retourner en paix et faire ce que je t'ai ordonné. Si tu le veux, alors emporte des feuilles de cet arbre qui est la connaissance de ma volonté. Et si tu es attristée, prends alors une rose du sommet et de celle-ci un pétale: cela est l'Amour. Et si tu ne peux le supporter, prends alors l'intérieur de cette rose, cela signifie qu'il te sera donné de me vivre. Toujours tu connaîtras ma volonté et éprouveras l'Amour, et au moment opportun tu me sentiras en fruition. Ainsi fit pour moi mon père lorsque j'étais son fils. Il me laissa dans l'affliction et ne m'abandonna point, je le sentis en fruition et je le servis là même où il m'avait envoyé. Le cœur qui se trouve si plein dans la rose, c'est la fruition de l'Amour par les sens. A tous ceux, aimée, qui te font du bien ou du mal, donne leur à tous, sans distinction, ce dont ils ont besoin. L'Amour t'en rendra capable. Donne tout, car Tout est ton partage.

(Traduit du Moyen Néerlandais par
René Baert et Marc. Eemans)

KIERKEGAARD
ET LE MYSTICISME (1)

Kierkegaard a voulu rétablir, dans leurs caractères propres, irréductibles, ce qu'il appelle les « concepts chrétiens». Mais au-dessous des concepts, et au-dessus d'eux, y a-t-il chez lui une expérience religeuse, ou n'y a-t-il que l'attente de cette expérience et la tension vers elle?

Dans le *Journal,* se trouvent les traces de certains moments mystiques. Ainsi, il écrit le 19 Mai 1838 (quelque temps avant la mort de son père, un des événements qui devaient l'orienter définitivement vers la religion): « Il y a une joie indescriptible, inexplicable, qui nous illumine aussi brusquement, d'une façon aussi dénuée de motifs que l'explosion de l'apôtre: Réjouissez-vous, et, je vous le répête, réjouissez-vous. Non pas une joie au sujet de ceci ou de cela, mais le plein cri de l'âme, à pleine bouche et du fond du cœur, (2) je me réjouis par ma joie, dans, sur, à travers et avec ma joie; refrain céleste qui rompt d'un coup le reste de notre chant; joie qui rafraîchit comme la brise, comme un souffle pascal, qui, s'élevant du bois de Manré, monte en planant vers les hauteurs éternelles. » (Geismar p.

54). Le bond qu'accomplit l'âme, caressée et rafraîchie par ce souffle, la plonge non dans le vide, mais dans la plénitude de la joie soudaine. (ibid. p. 55). Bien plus tard, Kierkegaard écrira : « Je me sens si joyeux, si riche, si indescriptiblement riche ». (ibid. p. 460). Et dans quelques-uns de ses sermons, il a su exprimer, pour autant qu'elle peut être dite, cette joie supra-rationnelle ou irrationnelle. » Si l'oiseau se réjouit pour si peu de chose, c'est qu'il est lui-même joie, c'est qu'il est lui-même la joie. Si ce dont on se réjouit n'était rien, et si l'on était pourtant indescriptiblement heureux, cela montrerait qu'on est la joie. Celui dont la joie dépend de causes déterminées n'est pas la joie elle-même. Pour nous autres hommes, les conditions qui doivent être remplies pour que nous soyons joyeux, nous donnent surtout beaucoup de soucis, et même si elles étaient toutes remplies, — nous ne serions pas inconditionnellement joyeux... Avec l'aide de toutes ces déterminations, il est impossible d'être d'une façon autre que conditionnée, — n'est-il pas vrai, ô vous maîtres profonds de la joie... Non, seul peut être inconditionnellement joyeux celui qui est lui-même la joie. Alors, même dans les plus grands soucis, nous sommes la joie. » (ibid. p. 485).

Comme l'a noté Vetter, ces moments de joie, rares et fugitifs, apparaissent après les périodes de sécheresse extrême et les périodes de malheur, après le « tremblement de terre », (la révélation du secret paternel), après la rupture des fiançailles, après la lutte avec ses ennemis du *Corsaire* (Vetter p. 320). Ils sont profondément colorés par ces obscurités orageuses dont ils sortent; car c'est du fond de l'orage que naissent ces éclairs; Kierkegaard lui-même semble avoir donné, autant qu'il se peut, une explication de leur caractère inexplicable: « Supposons que la joie inexplicable ait son fondement dans la contradiction essentielle à la vie de l'*homme existant,* composé d'infini et de fini, et placé dans le temps. La joie de l'infini est inexprimable, parce qu'il est un existant. » (Nachschrift VI p. 294, cf Reuter p. 31).

Et en effet, d'une part cette joie est un état divin, Dieu étant présence de soi-même à soi-même; d'autre part, il ne s'agit jamais chez Kierkegaard d'une union absolue avec Dieu. L'invidu est trop *un existant,* et Dieu trop *un existant,* pour qu'il y ait unité entre eux. (3) Il y a seulement relation, relation de l'individu à Dieu. « Le rapport profond qu'il y a entre eux ne peut jamais être un rapport d'identité » (Nachschrift VII p. 90). Même dans l'éternité. il y a une différence entre Dieu et l'homme. (Ruttenbeck p. 142). (4)

Et cette relation est destructrice par rapport à l'individu, mais sans donner à l'âme cette sorte d'aisance infinie que donne au mystique l'extase. Derrière cette joie, que Kierkegaard nous a fait entrevoir, nous trouvons un malaise profond. L'individu devant Dieu est comme un malade qui ne peut se mouvoir, parce que cela lui fait mal de tous les côtés, et qui pourtant essaie de se mouvoir; il est enserré dans un instrument de torture; il est consumé par une chaleur accablante. « La représentation de Dieu le détruit, comme l'incendie du soleil d'été détruirait tout, s'il ne se couchait jamais ». — Le détruit, ou plutôt tend à le détruire, car la nature de l'existant, l'existence de l'existant, reste toujours présente en lui, non consumée, — et sa torture vient de ce qu'il se trouve tout-à-coup dans la surnature, « comme l'oiseau quand il est pris dans le filet, comme le poisson quand il est jeté sur le sable ». L'être religieux réside dans la finitude, lié avec la représentation *infinie* de Dieu. Et « ni l'oiseau dans le filet, ni le poisson dans le sable, ni le malade sur son lit, ni le prisonnier dans la plus étroite prison, n'est *pris* comme celui qui est *pris* dans la représentation absolue de Dieu ». (Nachschrift p. VII, P. 171, 172). L'absolu est pour l'homme un lieu de souffrance, une maladie (Kenneth p. 13). Nous ne pouvons vivre dans l'inconditionné et pourtant nous ne pouvons vivre avec lui. » (Nachschrift VII u. 170).

C'est là l'explication peut-être du caractère presque morbide de la joie inexplicable, sentiment d'exaltation qui naît tout-à-coup, au milieu de la maladie, chant

soudain de délivrance, chant irrationnel; car comment l'existant pourrait-il se concevoir comme complètement délivré de son existence, de ce noyau infrangible qui est le fond de lui-même. (5) Kierkegaard a le sentiment de la cime, de la pointe de l'âme comme les mystiques; mais il a aussi le sentiment du fond résistant de l'âme, comme Bœhme.

Cependant, l'absolu n'est pas toujours ce soleil dévorant, ce climat à la fois nécessaire et insoutenable, mais il se révêle comme une personne, « une personne que l'on voit en cachette », il n'est plus une prison mais une aventure. C'est alors que Kierkegaard parle d'un rendez-vous avec Dieu sur la mer infinie de l'incertitude (VI p. 175), d'un entretien secret dont nul homme ne peut avoir l'idée, dont lui-même n'a pas d'idée (VII p. 177) ; l'âme se sent devant Dieu dans une intériorité de solitude, et Kierkegaard retrouve à la fois la pensée néo-platonicienne et la pensée pascalienne; et tantôt, on entend un appel semblable à celui de l'amour dans le *Cantique des Cantiques* ou dans le *Cantique Spirituel,* et tantôt l'écho de l'extase féminine de Jean-Paul devant la nature, quand Kierkegaard reste fémininement avec l'infini, parmi les murmures du vent de la nuit. (p. 307).

Mais que nous soyons emprisonnés dans la représentation écrasante de Dieu, ou que nous nous entretenions librement et à l'aise avec l'inifini, quelle est alors notre activité? Il n'y a plus d'activité d'aucune sorte, répond Kierkegaard. Dans la *Dissertation,* Kierkegaard avait reproché à Socrate l'unité négative et abstraite vers laquelle il tendait; (6) il voit maintenant la valeur de l'attitude qu'il attribuait à Socrate: « Socrate ne fait rien, il ne parle pas avec son Dieu, et pourtant il fait ce qu'il y a de plus haut au monde. » (VII p. 377). En suivant cette voie, nous arrivons à une mystique négative, toute proche du quiétisme et à une sorte de nihilisme religieux.

On rejoint ici les conséquences de la théorie Kierkegaardienne de la subjectivité; car celle-ci amène à ce qu'on pourrait appeler une théologie négative de la

béatitude: « La représentation qui est la plus pauvre au point de vue esthétique est celle qui, du point de vue esthétique et religieux, soulèvera en nous le plus haut pathétique». (VII p. 86). La plus haute des fins est nécessairement indéterminée. (VII p. 87). En nous, avait dit Solger, le néant est identique au divin. (7). Si nous savions quelque chose sur cette fin, nous serions par là même arrêtés dans notre course vers elle. Un rideau est tiré, de telle façon que cette fin absolue reste pour nous une idée abstraite du point de vue esthétique et du point de vue intellectuel. De cette fin absolue, nous ne pouvons rien dire, elle ne se laisse pas expliquer par quelque chose d'autre qu'elle, mais seulement par le fait que l'on s'enfonce en elle, si l'on s'enfonce en soi. Ou plutôt encore, elle n'est pas un lieu qui puisse être désigné à part du chemin qui mène vers lui; la déterminer, ce serait la distinguer de ce chemin et par là même détruire. Or, ce chemin est celui du risque absolu; la fin inconditionnée est celle pour laquelle nous sacrifions tout. Elle n'est pas donnée indépendamment de la façon dont nous nous comportons envers elle. Elle se définit par notre attitude envers elle.

Et pourtant, elle reste quelque chose d'absolument transcendant, et nous retrouvons toujours cette union d'un subjectivisme qui s'exaspère et d'une affirmation de la transcendance, union qui caractérise la pensée Kierkegaardienne. Il n'y a aucune mesure entre le fini et l'infini. Le Juif disait que voir Dieu, c'est mourir, et le Chrétien dit que le rapport avec Dieu est le privilège de la folie (VII p. 171, 172).

« La différence entre le savoir et le non-savoir s'annihile dans la prière absolue du non-savoir. » (VII p. 177). Ici, Kierkegaard rejoint de nouveau St-Jean de la Croix.

Dépassant le Dieu qui est venu à l'existence, nous atteignons alors le Dieu qui tout en étant descendu paradoxalement dans l'existence, n'existe pas (VII p. 202). Nous approchons de cette lumière qui est ténèbre quand nous la regardons elle-même, et qui n'est lumière que pour elle-même (Leben und Walten der Liebe p.

10). Nous nous cabrons d'abord devant cette obscurité (Geismar p. 583), mais ce néant que nous atteignons alors est le néant mystique, différent de la négativité hégelienne et du néant ironique de Socrate; car il n'est un néant que pour la représentation, et il est aussi riche de contenu que le silence de la nuit est sonore pour qui sait l'entendre.

Il nous est encore permis, à cette hauteur, au milieu de ce silence, de prononcer un nom: « Dieu est une personne, Dieu est amour. » Ce fut là la douleur du Christ; « il voudrait être doux (ce sont des enfants), et il faut qu'il soit terrible. » Et Kierkegaard écrit — et sa plainte est pour lui un écho de la plainte divine : « Oh, si je dois publier qu'il faut mourir au monde, que c'est une souffrance d'être aimé de Dieu, que c'est une souffrance d'aimer Dieu, alors je dois détruire le bonheur des autres. » (Geismar p. 458). Le Christ est venu sur terre par amour. Dès lors, tout ce qu'il y a de terrible dans le christianisme ne nous apparaît plus que comme le revers de sa douceur infinie. Ce n'est pas le christianisme qui est terrible, c'est le monde où il entre. Le christianisme est aussi bon que terrible, il est infiniment doux. Kierkegaard ne sent-il pas en lui même cette douceur? Je sais, dit Kierkegaard, la joie qu'il y a à dire des paroles aimantes et douces (Von der Hoheit p. 197, 198). Sublimité et amour, ces deux déterminations sont présentes; elles doivent être liées l'une à l'autre; il faut les voir dans leur unité, l'essence de Dieu unit toujours les opposés, dit Kierkegaard (Ruttenbeck p. 144). L'amour divin est une source qui se dirige vers ceux qui sont assoiffés.

A cet amour, nous répondrons par l'amour : l'amour croit tout et n'est jamais trompé; il espère tout, et n'est jamais déçu; cette croyance n'a jamais abandonné Kierkegaard : « Je crois que nous serons tous heureux et moi-même aussi; c'est une pensée qui me bouleverse. » (Geismar p. 344). Il y a une région située au-delà du changement, et où il n'y aura plus de lutte entre la lumière et les ténèbres.

Parmi toutes les voix qui célèbrent l'amour, il en

est une plus profonde, une voix *de profundis* qui fait la basse et qui porte toutes les autres, c'est celle du sacrifié qui crie enfin: « Dieu est amour », et qui entend ou croit entendre, comme le *Brand* d'Ibsen, la même affirmation qui lui répond. C'est la voix de Kierkegaard.

Ainsi peut être suivie, de loin, la voie contrastée que parcourt le dialectique de la pensée Kierkegaardienne, aux confins du mysticisme: instants de joie irrationnelle, instants de douleur suffocante, rencontre solitaire avec le Dieu caché, avec le Dieu de la théologie négative, mais qui n'est pas si profondément caché que nous ne puissions savoir qu'il est amour. L'âme sent sa limite, se heurte à elle, se heurte à cet Autre absolu; elle s'enfonce dans sa joie, puis dans sa douleur, puis dans sa joie, au contact de ce mur infranchissable, de cet écueil qui, inexplicablement, est un appel, est un accueil.

JEAN WAHL.

NOTES

(1) Les textes de Kierkegaard utilisés ici sont empruntés à la traduction allemande de Schrempf, à *Leben und Walten der Liebe*, traduction Dorner, aux *Tagebücher*, traduction Haecker, à *Von der Hoheit*, à la *Dissertation sur l'Ironie*, traduction Schäder, et enfin à l'étude si utile de Geismar (S. Kierkegaard 1927). Parmi les études sur Kierkegaard, j'ai utilisé ici particulièrement Reuter (sur *Kierkegaard et Hegel* 1914), Baeümler (*Hegel und Kierkegaard, Deutscher Vierteljahrschrift* 1924), Geismar (*S. Kierkegaard)* Künneth (*Lehre von der Sünde* 1927) Vetter (*Frommigheit als Leidenshaft* 1928) Ruttenbeck (*S. Kierkegaard* 1929).

(2) J'emprunte ces expressions à la traduction que donne de ce passage. P. Tisseau dans son excellente préface à la *Répétition* de Kierkegaard (Alcan 1933).

(3) C'est en ce sens que l'on peut dire que Kierkegaard est un mystique qui reste presque toujours dans un état de sécheresse, à moitié délaissé de Dieu, et qui pense que cette sécheresse est la condition du sentiment religieux, est peut-être le sentiment religieux lui-même.

(4) Baeümler écrit p. 122. « Dans le rapport religieux, Dieu reste absolument transcendant par rapport à l'âme. Il n'y a pas de vie en Dieu. »

Il serait intéressant de rapprocher sur ce point en particulier, la pensée de Jaspers, dans sa *Philosophie*, qu'il vient de faire paraître et qui est si riche d'idées, et la pensée de Kierkegaard. Il ne peut jamais y avoir pour Jaspers d'unité absolue entre l'existence et la transcendance. « L'existence est la réalité qui conserve la distance de la façon la plus décisive, et écarte de soi l'idendification avec la transcendance. C'est dans cette plus grande proximité que se révèle le plus clairement le lointain absolu. » (Philosophie III p. 65 — voir aussi les pages 79, 102).

(5) Kierkegaard a écrit lui-même qu'il n'a jamais eu de relation immédiate avec Dieu (XIII p. 568 cité Geismar p. 55). Il a critiqué sévèrement certaines formes du mysticisme. Vetter a insisté (p. 183, 189) sur l'opposition de Kierkegaard à la mystique, qui dissout l'individu dans l'impersonnel. Ruttenbeck a noté les analogies entre le mysticisme et l'esthétisme, tels que Kierkegaard les conçoit: le mystique sent une jouissance immédiate; il veut s'enfoncer affectivement dans la contemplation de Dieu; il est amoureux de Dieu. Comme le désir de l'amant est de se perdre dans l'âme aimée, celui du mystique est de se perdre en Dieu. Sa prière a un caractère « érotique ». Son expérience est une fuite hors de la réalité, dont il ne peut soutenir les relations pleines de tension (Ruttenbeck p. 155). Heiler, (la Prière, traduction française p. 329), d'accord avec ces auteurs, range Kierkegaard parmi les représentants de la religion prophétique. Mais il apparaît bien difficile de maintenir la distinction, d'ailleurs d'un grand intérêt, que Heiler fait entre deux formes de religion (religion mystique, religion prophétique), du moins sous la forme absolue qu'il lui donne. Et il convient enfin de noter que plusieurs des traits « prophétiques » de la religion kierkegaardienne, en particulier son ascétisme, ont été rattachés par Bohlin et Geismar aux caractères mystiques de sa théologie.

(6) Il faut ajouter que dans cette même *Dissertation*, toujours si ambigüe, Kierkegaard montrait la valeur de cette théologie négative vers laquelle s'orientait d'après lui la pensée de Socrate: « Le démon de Socrate est élevé au-dessus de toute détermination, indicible et sans prédicat... De ce qui était le fondement de tout, de l'éternel, du divin, il n'avait aucune connaissance, c'est-à-dire qu'il savait que cela était, mais il ne savait pas ce que c'était. De lui, il ne savait rien. » Ainsi, le principe de la théologie négative des néo-platoniciens se trouvait dans l'ignorance et l'ironie du maître de Platon, avant de se trouver dans l'idée du Bien, telle que la présente la *République*. L'apparition de Socrate est comme une sorte d'analogue de l'apparition de Dieu dans l'histoire humaine. Nous ne pouvons l'atteindre que par la voie de la négation et la voie de l'émminence.

(7) Ruttenbeck (p. 68, 82, 83) note aussi l'influence de Schelling (et donc de Bœhme) et de Trendelenburg sur la formation de la théologie négative de Kierkegaard.

STEFAN GEORGE ET NOTRE TEMPS

PAR FRIEDRICH GUNDOLF

Dans tout homme se croisent la nature et le temps, le sang et l'esprit, les qualités propres et les impressions. Tout caractère historique signifie le choix, conscient ou inconscient, fait par un être déterminé parmi les circonstances actuelles du monde qui l'entoure: la réalisation temporelle de forces qui dépassent le temps, divines ou naturelles, comme on voudra les nommer. Nous, hommes d'aujourd'hui, saturés de sens historique et obsédés par l'idée d'évolution, nous interrogeons le passé pour apprendre comment il s'est formé, et oublions par là ce qu'il fut. Et quand un contemporain attire notre attention, nous nous inquiétons d'abord de savoir d'où il vient, avant de nous demander qui il est. Sa situation par rapport à nous, nous paraît plus importante que sa manière d'être en soi. L'homme n'a plus pour nous d'autre sens qu'un fragment d'histoire, qu'une parcelle du temps, qu'un faisceau de causes historiques. Et le sentiment qu'il faut que l'homme existe pour pouvoir agir ou pour qu'on puisse agir sur lui, se retrouve rarement dans la théorie et plus rarement encore dans la pratique. Or, l'être, l'existence, la nature d'un homme, ont plus d'importance et plus de réalité profonde que son histoire, et plutôt son histoire

peut être prise comme résultat et comme application de cette nature. Ce n'est que de la considération de sa nature que sa relation avec le temps peut être comprise, non le contraire. Aussi loin que nous puissions remonter la chaîne des causes, nous sommes forcés de nous arrêter à un certain point, pour ne plus faire que voir, ressentir, assimiler, sans autrement expliquer. Ce point est la forme fondamentale réelle (divine ou naturelle) de l'être humain, son être-ainsi-et-pas-autrement, son moi agissant, indépendant de ses relations avec la matière pré-existante à lui et des miroirs qui captent son image.

Plus réellement un homme rencontre son temps, plus il se détache; et plus il se détache, plus il apparaît comme autre, plus on éprouve cette séparation, cette différence, ce contraste, comme son être réel. On confond son action sur l'extérieur avec son être intime, on prend pour fin ce qui n'est que conséquence et pour contenu ce qui n'est que le contour de ce moi se dessinant contre le fond du temps. Ce que le spectateur perçoit en premier lieu, il le confond volontiers avec l'essentiel de l'objet étranger qui lui est proposé.

Stefan George a presque toujours été entrepris et étudié du point de vue de la différence. C'est en tant qu'il constituait une opposition au courant actuel des idées, une rénovation des moyens de l'art, un remaniement des valeurs, une nuance particulière de la beauté ou de la folie que, presque toujours, il fut expliqué, reconnu ou nié.

Pour le comprendre, on a considéré ce qu'il n'était pas, pour le saisir on a recherché d'abord contre quoi il se tourne. Sa position et son attitude, sa tâche et son œuvre dans la littérature contemporaine, étaient appréciées avec plus ou moins d'intelligence. En-dehors de ces appréciations, nous possédons une explication métaphysique de son œuvre par Ludwig Klages, qui fait abstraction de son caractère personnel, et une interprétation symbolique de son être par Friedrich Wolters. L'un et l'autre pour la première fois, veulent exprimer l'être réel de George et ne l'envisagent pas du point de

vue de la nouveauté ni du contraste, indifférents qu'ils sont à son classement dans l'histoire de la littérature. Ce qu'en soi-même signifie une nature comme celle de George et ce qu'elle peut représenter dans notre temps, voila ce dont je désire parler, non avec objectivité et désintéressement, mais avec une foi positive fondée sur l'observation.

Non seulement le poète lui-même peut exiger d'être considéré en tant que nature, mais encore ce n'est que de cette manière que ses rapports avec notre temps peuvent s'éclaircir. Je n'ai pas choisi ce point de vue comme esthète, mais comme historien. En effet, pour le dire tout de suite, la position historique de George est celle-ci: dans un temps qui, avec conscience et orgueil, n'est plus que du temps pur, c.à.d. changement, évolution, progrès, plus que ne le fut jamais aucun, il tient en éveil l'idée qu'il existe une loi, des valeurs et une essence éternelles. Parmi les hommes qui sont consciemment modernes ou non modernes (la différence de programme ne constituant pas une différence spécifique), il représente une humanité qui domine les temps. Parmi les écrivains qui interprètent le monde contemporain comme problème technique, social ou religieux, il glorifie, comme poète, les forces par lesquelles seules le monde naît et existe. Appelons ces forces la réalité cosmique qui crée et qui détruit toutes les choses actuelles. L'homme qui apparaît dans notre littérature contemporaine à la manière d'un résultat historique, psychologique, physiologique ou moral, il le considère comme un être contenant le monde et créant le monde (c.à.d. cosmique), un être fondamental, et non comme un faisceau de relativités. Ame, esprit, langue, sont pour lui de simples forces de la nature, des faits fondamentaux, concrets et agissants, et non des séries de notions compliquées. Sa vie et son œuvre témoignent de cette conviction, et la moralité à tirer avant tout de son existence est que seule cette existence pourra confirmer cette moralité pour notre temps.

En effet, nous ne pouvons rien éprouver du passé

que nous ne retrouvions d'abord dans le présent: ainsi, pour que nous comprenions psychologiquement Homère et Shakespeare, il est nécessaire qu'un de nos contemporains re-crée la poésie cosmique. (Le psychologique est au cosmique comme le sismogramme est au tremblement de terre, la carte géographique au paysage, le baromètre au temps).

L'opposition entre George et la façon de penser moderne, en même temps que sa profondeur poétique, m'apparaissent dans le fait que la transformation de la réalité cosmique en langage lui est révélée immédiatement, et pas uniquement des rapports entre le moi et le temps ou des reflets du temps dans le moi. Faites un retour sur ce qu'on loue habituellement dans nos grands hommes, et le contraste vous apparaîtra plus clairement (il est difficile de le montrer mieux, puisque sous le même mot chacun entend autre chose, et lorsque l'un ne perçoit que du bruit, l'autre voit et touche). Nous avons accoutumé, de nos jours, de louer un poète pour la multitude de ses problèmes, pour la finesse de son observation, pour sa profondeur psychologique, pour la fraîcheur de son tempérament, pour la beauté de sa langue, pour sa rigueur de composition, pour sa passion ou pour son détachement, pour sa tendresse ou sa générosité, pour sa communion avec le présent ou pour le peu de rapports qu'il entretient avec celui-ci: toutes ces appréciations, indifféremment exprimées qu'il s'agisse de faire apprécier un aéronef ou une nouvelle association de sons, ou un sentiment social, ou des charmes sexuels, sont fondées sur une acquisition et une attitude, non sur l'être... sur des problèmes et des techniques, non sur des caractères et des forces, ou plutôt: on n'entend plus forces et caractères que dans le sens de rapports entre les producteurs et les obligations particulières du temps, que ces obligations résultent de la société, des objets ou des instruments de travail. La création littéraire apparaît comme une fonction du temps, que l'auteur veuille exprimer son propre moi ou présenter des objets: dans les deux cas, il est déterminé à la création par le sentiment

ou la conscience qu'il a d'appartenir à la société actuelle... Que les individualistes la combattent, que les socialistes s'y mêlent, que les esthètes lui trouvent des charmes, que les tribuns y cherchent des succès, tous, qu'ils croient en Dieu ou à l'Energie, se sentiront toujours de ce temps comme des créatures, des victimes, des privilégiés ou des chefs, et accepteront avec joie, aigreur ou résignation, le destin que leur fait l'esprit des temps actuels. La force des choses existe dans les idées que les hommes se font des choses mais non dans les choses elles-mêmes. L'esprit du temps n'est pas une force absolue, extérieure à l'homme, il est constitué par les idée des hommes sur le sens et la valeur de leur vie. La vie elle-même est indépendante de ce qu'on peut penser d'elle dans un temps donné. Elle est la source, non le but et le résultat de l'esprit du temps. L'esprit du temps, cette puissance fictive des rapports, se métamorphose aussitôt qu'un homme est capable par la force de son être, indépendante de l'esprit du temps, d'exprimer la vie même dans une nouvelle langue, une nouvelle mentalité et une nouvelle forme. Il montre alors, grâce à la nature, le point d'Archimède, en-dehors de l'esprit du temps et d'où on peut le mouvoir. Un tel homme ne dépend pas de l'esprit du temps, de l'opinion sur la vie, mais des forces créatrices de la terre, il rejoint directement la nature.

La caractéristique de la littérature moderne est la confusion de ces forces créatrices avec les opinions que le monde actuel s'en fait. Les idées spécifiquement actuelles sur la nature sont avant tout inspirées par le désir de les utiliser et d'en tirer profit par la technique et par le capitalisme. Les idées spécifiquement actuelles sur l'homme sont déterminées par le désir de le comprendre et de le classer, c.à.d. par le rationalisme et le socialisme. Ces deux tendances de l'esprit des temps modernes et celles qui leur sont directement opposées, opposition de forme et non de fond, tels le romantisme et l'individualisme, font l'effet d'être des formes primitives et invincibles de la vie alors qu'elles ne sont plus aujourd'hui que des formes de l'esprit qui,

sans doute, proviennent d'une certaine volonté de vivre, mais qui ont été élevées (ou abaissées) au rôle d'esprit du temps. N'est pas indépendant d'elles celui qui les déplore, mais celui qui, ayant ses racines hors d'elles, crée une vie nouvelle avec ses propres forces. Qu'on puisse avoir des racines en-dehors de l'esprit du temps, aucun moderne ne voudra l'admettre. Et celui qui le veut ou qui y croit, sera ridiculisé, justement parce que l'on confond l'esprit du temps avec la vie. Même les façons de parler de l'écrivain moderne font de la vie et du temps actuel presque des équivalents: quand on blâme quelqu'un de n'avoir pas de rapport avec la vie, l'on veut dire qu'il ne s'intéresse pas à l'aviation, et quand on loue quelqu'un d'en être proche, on veut dire qu'il a le sens des affaires. En vérité, on ne peut pas être absolument hors de la vie, mais seulement plus ou moins pénétré d'elle, et dès lors, voici le paradoxe: plus quelqu'un est aujourd'hui vivant, plus il paraîtra étranger à la vie aux yeux de ceux qui confondent l'esprit du temps avec la vie elle-même.

Le fait que George ne partage pas cette erreur lui vaut des injures. En ce qui nous concerne, nous le reconnaissons précisément parce qu'il a trouvé le point d'Archimède en-dehors de l'esprit du temps. Pour quelques uns, aujourdhui, il est la garantie que le monde du progrès, qui est lui-même un monde dérivé, n'est pas nécessairement la Vie, que l'homme (1) animé par les forces créatrices du monde, peut rester, même pour nous, gens actuels, trop actuels, la mesure de toute chose. Il a réuni autour de lui tous ceux qui font confiance au moins encore à cette capacité de l'homme et qui, à cause de cela, ne peuvent plus se contenter de décalques ou d'interprétations du temps, aussi exacts et profonds qu'ils soient. Parce que George, du fait de son existence même, exige que l'homme soit la mesure du temps et non le temps la mesure de l'homme, il est honni ou vénéré. Cette exigence nouvelle ne peut être posée que

(1) L'homme, c.à.d. non l'individu tel ou tel, non l'humanité, non la machine, non le singe international, non la fourmi ou le faux-bourdon intersocial, mais une loi objective ayant une forme.

si elle est satisfaite par quelqu'un qui cautionne dans l'actuel même, une réalité qui dépasse le temps. Une assurance aussi consolatrice n'aurait jamais pu nous être donnée par une considération rétrospective de la Grèce, de Rome, de César ou de Gœthe, ni par aucune prophétie de Nietszche, ni par le rêve obscur d'un contemporain plein de pressentiments, ni par aucune philosophie ni eschatologie, mais uniquement par le présent dans un homme réellement vivant.

Je parle ici d'une foi en George, foi qui, pas plus qu'aucune autre, ne se laisse démontrer. Toutefois je vais tenter de la définir et peut-être le spectre est-il déjà conjuré, la voie déjà ouverte à la compréhension lorsque naît le sentiment qu'il s'agit chez George et ses disciples, non d'un jeu esthétique plein de complaisance, non d'une délectation dans le verbe ésotérique, mais du devoir le plus impérieux du poète: la formation de l'homme et du peuple. Et justement on lui dénie cette grande intention plus souvent qu'on ne lui conteste le savoir-faire ou la maîtrise. Qu'il soit capable d'éveiller une foi chez certains hommes, et leur nombre importe peu, devrait porter à réfléchir. Un simple esthète ne le pourrait. Celui qui ne procure que du plaisir et de la jouissance, n'éveille pas la foi, et si George ne faisait qu'étendre le domaine de nos plaisirs, s'il n'apportait que des sons nouveaux et des couleurs nouvelles, il ne vaudrait pas la peine qu'on lui consacrât une seule ligne.Il n'est pas nécessaire de s'étendre sur ce sujet: nous n'avons pas besoin de maîtres-sorciers ni d'acrobates de l'âme. Ils étalent leur jeu à tous les coins de rues et ils ne sont pas dignes même d'un blâme. Pour nous il s'agit d'hommes exemplaires tels que leur vie seule augmenterait notre sens de la responsabilité, éveillerait notre conscience, formerait notre caractère, d'hommes qu'on ne peut aimer sans être mis en possession, du même coup, d'une nouvelle mesure pour le bien et le mal, le beau et le laid, la dignité, le devoir et l'infâmie. Ce n'est pas d'une nouvelle matière pour le cerveau ni d'un nouvel excitant pour les nerfs que nous voulons remercier nos poètes, mais d'un nouveau con-

tenu pour notre existence. Le simple talent ne dégage pas une force pareille, mais bien le caractère, ce qui veut dire chez le poète, sa personne devenue verbe. Toute œuvre qui ne représente pas le caractère, la personne, l'homme tout entier, n'est qu'un bavardage (rut ou déjection décorative), même s'il y est traité des problèmes les plus profonds. Tout caractère de poète qui n'est pas devenu tout à fait verbe, qui n'est pas entièrement passé dans les formes de la langue, ne nous regarde pas: ce sont choses privées, quand bien même ce serait le cœur le plus riche, la tête la plus pleine d'idées. Dans la poésie comme dans la religion ne comptent que le verbe qui est devenu chair, que la chair qui est devenue verbe. Que la langue est l'essence de l'humanité, un force cosmique fondamentale, c'est là ce que George a représenté de nouveau pour notre temps. Il a creusé à nouveau l'abîme entre la poésie comme expression d'une humanité élevée et la littérature comme moyen de distraction et d'enseignement, avec une brutalité qui ne lui sera jamais pardonnée par ceux qui veulent supprimer les barrières. Il a, avec une insistance presque cruelle, reconquis la langue de la poésie qui depuis deux générations, depuis la mort de Goethe, semblait la proie de la littérature. Il a, en même temps ,raffermi la notion de la grande dignité du poète, laquelle de mythique dans le passé, était devenue comique dans le présent. Avant de pouvoir montrer sa volonté et sa représentation du monde, il était obligé de re-créer une langue poétique faite de mots vraiment éprouvés, vraiment substantiels. Ceux en effet, qu'il avait trouvés avant lui, étaient vidés de sang et d'esprit.

Dann fleckt auf jedem wort der menge stempel,
Der torem mund macht süsse laute schal.
(Alors la foule flétrit chaque mot d'une éclaboussure,
la bouche des sots affadit la douceur des sons.)

Ce renflouement des mots, cette refonte d'un métal usé, cette bataille pour l'expression rythmique d'un nouvel homme, cette épuration passionnée, ce martèlement de la langue, ont valu à George le reproche

d'un formalisme vain, comme si la langue était une forme vide. Non. Elle est la substance de l'âme humaine. Elle est, dans le spirituel, ce que dans le physique est le sang, et la force de la langue est la force procréatrice de l'âme. Cette épuration du sang de l'âme allemande, afin de la rendre plus capable de produire des créatures authentiques, telle était la tâche la plus pressante de George, avant qu'il pût rien entreprendre d'autre. Seul celui qui renouvelle le contenu de la langue mérite le nom de poète, ou de prophète, car c'est là que poète et prophète se rencontrent et qu'ils se distinguent nettement de l'homme de lettres, même du plus génial. Pour celui-ci effectivement, la langue reste communication, suggestion, reflet ou excitation, alors que, pour le poète, elle est création. La langue d'ailleurs relève de deux domaines différents: d'une part elle est moyen de l'esprit pour la compréhension, et d'autre part elle est fonction physique, action cosmique, bref, création. Elle est un phénomène social et elle est un phénomène de la nature. L'écrivain relève du premier et le poète du second. Et plus un homme procède de la nature, plus cosmique est sa volonté, plus passionnément il bataillera, il luttera pour la création de la langue.

La création de la langue présuppose la renaissance de l'âme. C'est pour cela que les génies religieux ont été des créateurs de la langue, et toute création de la langue, même si elle ne procède pas d'une aspiration religieuse, porte un caractère solennel. Le vers, le symbole propre de la poésie, est liturgique et magique, et seulement dans la littérature il devient de l'ornementation verbale occasionnelle. La véritable poésie comme acte de création de langue, est forcément solennelle. La plus légère chanson d'amour de Gœthe et le Prométhée d'Eschyle le sont au même degré. La gravité tant décriée de George signifie qu'il a ranimé le sentiment qui s'était perdu du pouvoir rénovateur de la création de la langue en même temps que celui de la dignité du vers qui lui est intimement lié. Et ici également on a pris l'expression impulsive de son être

pour une attitude cérémonieuse voulue, pour de la jonglerie, pour de la mise en scène. Un poète sans gravité est un phénomène aussi paradoxal qu'une nature sulbalterne dans un souverain. Et si la gravité de George est plus apparente, la cause en est due au fait qu'il se détache sur le fond d'un temps qui n'en a aucune, et ensuite parce qu'il exerce sa fonction de créateur de langue plus exclusivement et plus impitoyablement que les poètes des temps passés. C'est justement parce qu'il y a dans toutes les classes de la société tant de misérables qui veulent parler et qui abusent de la langue, que le poète est tenu de veiller avec plus de rigueur à sa noblesse. Une chose est sûre: depuis que le monde existe, on n'a jamais autant qu'aujourd'hui, mésusé du verbe par l'emploi immodéré, stupide et léger qu'on en fait. Il y a toujours eu de la canaille et elle doit exister, mais jamais on ne l'a entendue aussi fort qu'aujourd'hui, et si la poésie veut avoir encore un sens à côté de la littérature (et souvent la différence entre la littérature et la poésie est mise en doute), ce doit être le suivant: la garde et la défense des forces cosmiques renfermées dans la langue, du sang de l'âme humaine, contre le bavardage vide, les réflexions insipides et la convoitise veule des masses irréfléchies et de la légion des êtres frivoles. Cette mission a plus d'importance que tous les problèmes d'actualité dont nous rassasient la presse et le parlement, plus d'importance que les idées originales qui nous sont servies du haut des chaires et dans les cafés, plus d'importance que les images pittoresques que nous fournissent le théâtre, le cirque et le cinéma. Seul encore le poète sanctifie et sauvegarde aujourd'hui la langue, le sang et le feu de l'humanité, et seul Stefan George, parmi les poètes contemporains, se rend parfaitement compte du sérieux de cette tâche et des responsabilités auxquelles elle l'engage. Tous les autres jouent avec les forces de notre temps, destructrices de la langue, c.à.d. de l'âme.

Qu'il existe un seul homme qui ose s'opposer aux séductions et aux menaces de l'actuel, qu'il y en ait un

seul que n'éblouissent par les formules et n'ont pas corrompu les possibilités d'un succès plus rapide en échange d'un peu de complaisance, un seul qui garde dans sa pureté le bien de la langue et de l'âme qui lui est confié : cela suffit pour accroître ce bien au profit de la postérité. Qu'un homme, dans le sens absolu du terme, vive et crée aujourd'hui, est plus salutaire pour l'esprit allemand que tous les progrès techniques et plus nécessaire à l'âme allemande que tout programme culturel. Ou bien faut-il croire que chez les Allemands la conviction est morte qui leur faisait dire : « Hier stehe ich, ich kann nicht anders » ? Hélas, tout le monde peut « faire autrement », sinon pour de l'argent, du moins pour la gloire, sinon pour des avantages matériels, du moins pour une réalisation plus rapide de l'idéal : car personne ne doit attendre ni mûrir, où il n'existe plus d'éternité, mais seulement de l'actuel. Non que l'on manque d'idéalisme, de bon vouloir ou d'excellentes intentions. Mais aucune conviction n'est plus suffisamment ancrée dans les besoins d'une âme pour permettre à celle-ci d'éprouver sa propre indépendance devant les appels du temps. Et, après tout, l'esprit du temps porte mille masques de respectabilité, tant de gens sont dupes d'un Mammon qui a la figure du salut public ou de la culture. Tous les mouvements inspirés par la noblesse et que révèlent l'histoire et la science du l'âme, sont contrefaits jusqu'à la vraisemblance, jusqu'à la duperie de soi-même. Il existe des acteurs consommés pour chacune des vertus souhaitées. Le sens des affaires, ou la vanité, ou l'appétit de jouissances se couvrent aujourd'hui de cent justifications intellectuelles d'apparence innocente. Tous ceux qui en sont dupes ne sont d'ailleurs pas des hypocrites, mais ils sont le jouet de ces forces impures et paraissent aussi malfaisants que les hommes pourris de vénalité et de cynisme. Qu'on lise les catalogues d'éditeurs. Veulent-ils faire des affaires, ces intermédiaires de l'esprit ? Mais non. Ils veulent propager la culture. Si un auteur vend sa célébrité à une exploitation cinématographiques sans vergogne, le fait-il pour de l'argent ? Pas davantage. Il

veut introduire sa pensée dans le grand public. Nombreux sont ceux qui font un sort aux menues actualités de la grande ville, croyant ainsi honorer le génie du monde moderne. En fait, ils ne cachent là-dessous que leur cupidité et leur appétit de sensations. Certes, il n'y a rien à reprocher aux bénéfices ni aux affaires, à leurs voies et à leurs moyens, à leur technique, tant qu'ils restent honnêtes et logiques. Mais le mélange des affaires et de l'esprit, des affaires et de la langue, la dépendance de l'esprit par rapport à l'argent à une époque où l'argent n'est plus comme au temps de Gœthe, un moyen de vivre, mais une usure tyrannique qui absorbe l'existence, cet amalgame d'argent et d'esprit, tel qu'on le trouve surtout sur la scène et dans la presse actuelle, cette prévoyance double et hypocrite, est un abandon de l'âme au profit des choses, de la vie au profit de la mort. Car le siècle actuel est, comme ne le fut acun précédent, par son orientation fondamentale, meurtrier pour l'âme, c.à.d. contraire à l'art, malgré (ou peut-être à cause) de sa curiosité indiscrète de l'âme et son bavardage sur l'art. Se tromper là-dessus ou s'en plaindre, n'a pas de sens : il faut savoir ce qu' est l'art et ce qu'est notre temps, il faut choisir lequel de ces deux maîtres on va servir. Servir les deux en même temps n'est plus possible *aujourd'hui*. Il ne faut pas croire que chaque siècle a besoin d'un art et qu'il se crée un art propre... Ce qu'on crée au service du capitalisme, c'est de l'art moderne : simplement du faux capitalisme et rien d'autre. Sans doute on dit que l'homme qu'il faut, fait de n'importe quoi ce qu'il faut. Ainsi, le vrai plasticien serait capable de prendre de l'eau et d'en faire une statue. Non. Pour être l'homme qualifié, il est nécessaire de savoir disinguer entre la bonne et la mauvaise matière. Celui qui possède cette science ne s'abandonne pas à la folie de prendre ses désirs pour la réalité. Quand un homme, pour son bonheur ou son malheur, est doué du sens de l'art et de la foi innée dans les dieux, et qu'il tourne le dos à l'esprit des temps actuels, cela ne s'appelle pas fuir devant la réalité, mais avoir le sens de la réalité. En effet, il ne

ouille pas les mines de plomb pour y trouver de l'or. sait qu'avec de l'argent on ne fait pas de l'art. Tout qu'on peut réaliser ou faire progresser avec de l'argent est, pour lui, sans valeur et mort, puisqu'un métal infertile ne peut pas créer. De plus, il sait (et c'est sa consolation comme aussi sa misère dans le présent), que l'art a sa propre loi au-dessus du temps et vit par ceux qui le créent, non par ceux qui l'achètent. Il fuit le grouillement des foules, non par orgueil, ni par morosité, mais par une nécessité qu'il constate avec regret. Mais quand bien même il le désirerait, il ne pourrait rien y changer: il n'agit pas comme il lui plaît, mais avec la conscience de la loi à laquelle il est soumis, aussi dure qu'elle soit. Il ne choisit pas sa profession: elle lui est innée, tout comme son devoir à l'égard du temps. Dans des temps plus obscurs, plus religieux, le poète pouvait être le vulgarisateur, l'intermédiaire et même le vendeur du feu sacré de la vie, tels le chanteur ambulant, le bateleur, le jongleur et l'initiateur. Dans notre monde hypertendu, plein du convoitises, avide, inquiet, bavard et foncièrement dépourvu de cœur et de flamme, le poète est le gardien du feu sacré, ou il n'est rien... Il est le refuge de la vie chaude et mystérieuse, ou il n'est qu'un bavard décoratif. Les principales vertus d'un gardien: fidélité, incorruptibilité et honnêteté irréprochable, sont aussi les siennes. Il doit pouvoir attendre et garder secret ce qui perd sa force et sa valeur par la publicité et ce qui, par une action lente et progressive, profite peu à peu à tout le monde. Il se peut que quelqu'un dise qu'il n'existe pas de feu sacré, qu'il n'est pas besoin d'art, mais uniquement d'argent. Mais on ne parle pas à cette sorte de gens et on ne discute pas avec eux. Celui qui veut l'art et qui le croit, encore aujourd'hui, nécessaire, non en tant que décor, mais comme une force cosmique éducatrice de l'homme, et qui, malgré cela, fait des concessions au temps, est traître, où il devrait être protecteur. Celui qui ne se rend pas compte de cette trahison ou qui, en connaissance de cause, est complice et tolère, que ce soit par manque de sensibilité, que ce soit par lâcheté

ou par égoïsme, que ce soit parce qu'il pense qu'il ne sert à rien de nager contre le courant, peut être excusé et trouver de la pitié, mais il a perdu le droit de parler avec les autres des choses de l'esprit et de l'âme. Et pourtant, qui, de nos jours, ne s'est pas rendu complice, de bonne ou de mauvaise foi, d'une telle trahison? Qui n'a pas pactisé avec des forces qu'il méprise? Qui ne s'est pas rendu plus vulgaire qu'il ne se sentait? Et qui, pouvant agir autrement, n'a pas trouvé, avant ou après, une interprétation idéale à sa conduite? Qui donc, malgré la haine et la raillerie, a travaillé à soi-même pendant de longues années dans la solitude et refusé des succès faciles, se laissant plutôt prendre pour un sans cœur que de se donner là où l'amour le plus profond et le devoir le plus foncier ne le lui commandaient pas? Parmi les dépositaires connus du verbe allemand, et plus particulièrement parmi ceux qui ont été soumis à la tentation, un seul, aujourd'hui: Stefan George. Lui seul a senti avec un instinct infaillible où la langue et l'âme étaient en danger, et il a agi comme il sentait... Il n'a jamais dit : cela m'est indifférent, quand il éprouvait le contraire... Il n'a jamais rien épargné par une pitié personnelle quand il s'agissait de l'humanité. Il n'a jamais laissé passer pour de l'or ce qui était comme de l'or, mais n'était que de l'argile.

D'où vient-il qu'un seul homme ait le droit de condamner tout l'ordre d'un temps auquel se soumettent et se consacrent tant de riches talents,tant d'esprits remarquables, tant de caractères exceptionnels? Le temps produit-il ici son propre antidote? Est-ce que les forces de l'âme et de la langue en danger ne se révoltent pas dans leur prison mécanique, avec une violence plus grande concentrée dans la volonté d'un seul? Et c'est ainsi que le pauvre et paradoxal professeur de Bâle, lui non plus, et comme dernier parmi les allemands, n'a pas pu faire autrement, et aussi solitaire qu'il était, a jeté dans le monde le mot qui, comme du levain, y fermente irrésistiblement. Mais peut-être George n'est-il qu'un lâche timide qui fuit devant l'air vivifiant du temps et se contracte comme un mimosa, ou n'est-il qu'un fana-

tique borné, trop sec pour sentir la plénitude mouvante du monde actuel, ou encore un trafiquant intelligent qui se donne un genre avec l'ésotérisme et qui s'affuble du manteau du prêtre, fier comme un mendiant de son déguisement aristocratique? On se demande réellement si George se distingue comme moine arriéré, ou comme visionnaire,ou comme un peureux sans relief, ou comme un volonté profonde. Evidemment, seul est saint celui qui a vaincu la tentation, non celui qui était indifférent. Ainsi est seul adversaire désigné du temps, celui qui le connait, et seul celui qui possède une foi et une volonté propres, peut juger les autres.

Comment est-il donc fait cet homme qui ose ne pas pouvoir agir autrement? Il s'est incarné sans réserve dans ses créations verbales: mais c'est justement cette absence de réserve qui rend difficile son accès, quand la poésie est regardée uniquement comme littérature, et la création de la langue comme un charme ou comme une communication. George a donné tout son contenu uniquement comme une personnification, non comme une opinion exprimée du monde. Il n'a pas donné de matière première aux intelligences de la littérature et il n'a pas laissé de place dans ses constructions complexes à des opinions ou des déclarations de foi par lesquelles on pouvait psychologiquement se rapprocher de lui. Il est avant tout exigé un sentiment direct de la manière d'être et de la mesure humaines, sans réflexion intermédiaire, historique, psychologique ou esthétique. C'est aujourd'hui assez rare: sur le travail de la matière et la maîtrise des moyens, on sait de nos jours plus de choses intelligentes que jamais... Mais il manque plus que jamais le regard primitif pour la grandeur ou la petitesse, la noblesse ou la vulgarité, la vérité ou la fausseté d'un objet artistique qui se trouve devant nous. On s'aperçoit des qualités psychiques sous la forme de quantités matérielles ou de jouissances. Le plus grand paraît celui qui apporte le plus de matière, le plus beau, celui qui chatouille le plus intensément. Partout on confond l'être avec le savoir-faire et même George doit sa notoriété littéraire plus à son savoir-

faire mal compris qu'à son être vécu. L'expression spontanée et absolument nécessaire de son être est interprétée comme l'application habile de son savoir-faire, son impérieux devoir, comme une recherche affectée. Ainsi est apparue la caricature qu'on connaît la plupart du temps avant son œuvre, que chacun passe à l'autre sans connaître l'œuvre et qui se met devant l'œuvre pour les chercheurs, et même dans l'œuvre. Son œuvre et son caractère sont un. Celui qui ne sait ce que signifie vraiment la poésie comme création de langue, doit aussi se méprendre sur le caractère de George, et son œuvre exige non seulement d'être feuilletée et effleurée, mais approfondie avec sérieux et amour — comme tout ce qui doit élever et pas seulement charmer. Pour celui qui ne voit dans la poésie que jeu et but, l'œuvre de George reste étrangère... Pour celui pour qui elle est doctrine et idée du monde, son caractère est antipathique... Pour celui pour qui elle n'est qu'une expression de l'esprit du temps, il paraît être lâche, méchant et borné. Seulement pour celui pour qui la poésie allemande signifie ce qu'elle est redevenue pour la première fois par George depuis Goethe et Hölderlin: création de la langue d'une humanité supérieure, pacification des forces divines matériellement perceptibles et incarnées, perpétuation du moment fertile, vénération des valeurs personnifiées dans des hommes héroïques, tragiques et beaux, jugulation du chaos par le verbe qui contient de l'âme, expression rythmique des vibrations cosmiques et représentation de l'homme comme mesure du monde — bref, qui partage cette foi, pour celui-ci son rénovateur Stefan George est aussi simple et familier qu'à ceux qui le connaissent personnellement.

Qui l'a vu une seule fois au naturel, sait: cet homme est fort avec grâce, simple avec dignité, objectif sans sécheresse... d'une sérénité enjouée envers lui-même et les autres, plutôt une dure nature paysanne qu'une nature de citadin amolli, mais spiritualisé par une flamme constante et animé par la souffrance qui

l'a rendu bienveillant et clairvoyant (1). Né et grandi à la campagne, il connaît les destinées du sol, les rapports de l'homme et de la nature, il a une connaissance pratique des métiers simples et des conditions terrestres fondamentales, un sentiment très précis de la vie naturelle ou dérivée, et en outre, un trésor de pouvoir d'observation énorme des mythes, des usages et des opinions populaires. Son œuvre est saturée de cette connaissance qui n'est pas étalée mais qui est incorporée dans sa langue et son style. Formé par des voyages, il a étudié et comparé la langue et les mœurs de beaucoup de pays, il a rendu plus souple et allégé cette lourdeur paysanne par un regard synthétique sur le monde entier. Comme catholique, il a, sans étroitesse dogmatique, sans complaisance esthétique et sans flatterie, un goût inné pour un ordre sensible, la « mesure des hauteurs et des profondeurs », le sentiment des valeurs et des frontières de l'âme, de l'architecture et des rapports, qui ne gêne pas la liberté mais qui la soutient.

Deux choses se trouvent réunies dans la forme de sa tête: une volonté indomptable et une douceur active. Tout est devenu forme, travaillé dans les plans et les lignes du crâne, rien n'est frisson ni impression — une tête plastique et non pittoresque. Ici comme dans son œuvre le contenu est devenu chose visible, caractère (c.à.d. une forme déterminée) concentré et purifié — nulle part de la matière d'âme brute, non domptée... un homme qui avec une sensualité puissante et des nerfs très sensibles est maître de soi, pour qui la fantaisie, la jouissance et le jeu sont très éloignés, dont la richesse est dominée et assurée par une volonté centrale — parmi les têtes historiques, il est le plus pareil à Dante, mais avec une énergie égale, plus sensitif que spirituel. Qui pourrait le prendre pour un faible d'après ses poèmes, est contredit par la force de volonté évidente de cette figure, qui le prend pour étroit et borné, ne peut nier la variété animée de son expression. On y retrouve cependant les sillons d'airain de la poé-

(1) Comme par exemple chez les meilleurs parmi les romains, la rusticité et l'urbanité ne s'excluent pas, mais se mélangent.

sie éternelle et les douces inflexions auxquelles on reconnaît l'âge de l'âme: action forte et rêve délicat. Le type physiognomique est ici aussi le signe infaillible du type spirituel. La rencontre de l'action et du rêve est la caractéristique de George: la force d'action concentrée dans la langue ou même cachée, fait la différence entre sa poésie et le reste de la littérature allemande. Né avec la volonté de transformer le monde, comme tous les hommes d'action, il l'a saisi avec sa force innée: le Verbe. (Le Verbe ou le mot renferme l'idée, et qui change l'idée des hommes sur les choses, change peu à peu les choses et les hommes mêmes). Le poète réalise son rêve non par le changement des moyens extérieurs, mais par la transformation des moyens intérieurs. Sous rêve, je ne comprends pas la poétisation romantique du monde, la recherche de la fleur bleue, mais la force d'éprouver la présence matérielle même — sans embellissement et sans voile — comme charme, comme miracle, comme moment divin... comme chacun a probablement pu l'éprouver par un beau soir d'automne en Italie, devant un crépuscule sur les Alpes ou aux heures du premier amour. Eterniser et transposer cet état élevé en paroles — c.à.d. de montrer la réalité dans son être, libre de causes et de raisons, par-delà la causalité: cela relève de l'essence de la poésie. Le contenu du rêve, le genre de la réalité vue ainsi, n'importe pas pour commencer: qu'il soit capable de rêver et de révéler ainsi la réalité est le fait du poète. Les romantiques donnent ce qu'ils ont rêvé, pour la réalité... les esprits apolliniens classiques (leur type le plus élevé était Shakespeare), présentent la réalité comme une merveille du rêve.

Stefan George appartient au nombre des glorificateurs de l'univers vécu; mais il joint à cette vue du rêve gratuite et sans but, une chose qu'elle paraît exclure d'avance et qui n'a jamais été unie au genre romantique et rarement au genre apollinien: une volonté active changeant les hommes. En effet, la volonté paraît être impossible sans but et le rêve l'exclut. Seul celui qui résout cette contradiction, comprend la posi-

tion de George. Son rêve et sa volonté jaillissent (comme partout où, dans l'histoire, le rêve et la volonté se trouvent réunis), de la même source: de son Eros, qu'il appelle lui-même « l'amour créateur du monde ». C'est du même amour que procède le monde des idées de Platon, lequel également est le rêve d'une volonté formant des hommes. Comme le rêve est une contemplation sans but égoïste, ainsi l'amour créateur — enflammé par cette contemplation — est une volonté sans but égoïste, une obligation de vouloir et même un devenir voulu: il ne tente pas, comme l'amour sexuel, de posséder pour soi des choses particulières ni de s'abandonner à une chose particulière, mais de saisir le Tout lui-même dans le Beau particulier considéré et de le transformer d'après son visage. C.à.d. que celui qui rêve ainsi veut communiqer au Tout le mouvement issu du Particulier vu en beau, exprimé en couleurs, en sons, en mots (ou par n'importe quel moyen de l'art), et traduire en action et en fait le désir né de son rêve. Alors qu'il suffit simplement à la plupart des poètes de décrire le beau spectacle de leur rêve, il en est d'autres qui comparent ce qui les entoure à leur rêve et tâchent de conformer le monde à leur image intérieure, de purifier la matière ingrate du temps au feu éternel dont ils éprouvent eux-mêmes le rayonnement. Ils veulent donner à un monde au regard borné, une vue sur « cette mer, qui entraîne dans son flux des apparitions sublimes ». Ils ne veulent pas seulement voir, mais faire voir, et faire voir pour le profit d'un agir et d'un être plus nobles. Mais celui qui, doué de la vision du rêve apollinien, a jeté le regard sur la réalité cosmique, ne peut plus jamais admettre la réalité banale des fins et des causes, reconnaître son jour causal comme mesure; pour lui, son milieu actuel n'est que l'altération du monde véritable ...Et si de plus il est rempli de cette volonté transformatrice de l'amour créateur, il combattra le temps, jusqu'à ce que l'un ou l'autre soit vaincu, c.à.d. sa volonté brisée ou le temps défait.

« Le combat de l'homme avec l'homme, de l'animal

avec la terre, mènera à une forme et une couleur nouvelles. »

Mais l'amour créateur est en même temps la loi de celui qui le possède; c'est à cause de cet amour qu'il ne peut pas autrement; il lui donne l'assurance dans le désordre des choses, des fins et des causes; il le confirme :

« Quand même les choses ont mille formes
Il n'en est qu'une, la mienne, pour les proclamer. »

Cet amour créateur le débarrasse de toute vanité, de toute avidité, il fait de lui tout entier « la résonance de la voix sainte, l'étincelle du feu sacré », c.à.d. une activité de la force universelle d'où sont issues sa force et sa volonté. Mais il le force aussi à juger et à choisir, à former et à dompter; il force le cœur le plus tendre à la sévérité la plus rigoureuse; il pousse à la recherche pénible d'une matière digne de ses créations.

« Pour ton chant, j'ai renoncé au bonheur humain,
Je me suis soumis à la misère de la vie errante,
Cherchant si je te trouverais en eux.
Nuit et jour je n'ai fait autre chose
Depuis que je suis conscient de ma vie:
Te chercher par monts et par vaux. »

C'est cet Eros à la recherche d'hommes (et non la vanité qui se complaît dans les conventions), qui pousse tôt au tard l'esprit apollinien à la formation d'une communauté, qui tient en éveil sa volonté de créer un état de nouveaux hommes, qui en fait l'éducateur de l'âme, et même, dans un sens plus étroit, le pédagogue. Et cet Eros lui confère la faculté de discerner infailliblement entre les forces constructives et destructives du temps, entre les tendances ascendantes et descendantes de la vie. Comme l'apollinien Gœthe, George a déterminé un domaine didactique: «Le gardien du parvis»... Dans ce poème est ramassé tout ce qu'un éducateur qui croit à la divinité de l'homme, reconnaît et exige comme éléments d'une formation supérieure.

Evidemment cet Eros n'a point sa source dans le foisonnement d'une nature végétale qui laisse, sans

discernement, tout grandir et pousser, mais bien dans la nature qui a pris l'homme pour sa mesure et sa loi, et qui, pour chacune de ses erreurs, trouve un correctif dans l'esprit de l'homme même. L'homme est donc issu d'elle comme le perpétuel rénovateur et transformateur de la nature spirituellement bornée. Et quand la sombre broyeuse de matières et de forces, la grande préparatrice de choses vivantes, est fatiguée par sa propre surproduction, quand ses enfants, devenus trop nombreux, l'ont épuisée et mise en danger de tarir, elle garde dans son cœur, — qui est nature et tout de même homme, plénitude et tout de même loi, sang et tout de même esprit, — le secret de sa guérison, afin que, dans sa crise, incarné en héros ou en rédempteur, en sage ou en poète, elle soit délivrée de son mal passager par le sentiment de sa santé éternelle.

« Et lorsque, en colère, la grande Parque
Ne se penchera plus, en mélangeant, sur son puits
[profond,
Et que dans la nuit du monde, elle vaguera, hébétée
[de fatigue,
Alors seul celui qui l'a toujours combattue
Et forcée, qui n'a jamais agi selon ses lois,
Pourra lui prendre la main, la saisir par ses nattes,
Pour qu'elle continue docilement son œuvre:
Le corps divinisé et le dieu incarné. »

Traduction de
S. Goemans - Chigirinsky.

(Extrait de « Dichter und Helden », Heidelberg 1923, Weiss'sche Universitätsbuchhandlung, publié pour la première fois en 1913.)

LES MYSTÈRES D'ÉLEUSIS ET LA SCIENCE MODERNE

Sous ce titre nous publions le premier chapitre d'un ouvrage sur les Mystères d'Eleusis, destiné à paraître prochainement en librairie, et dont l'auteur nous a très aimablement communiqué le manuscrit.

L'intérêt pour les mystères de l'antiquité en général et pour les mystères l'Eleusis en particulier ne date pas de ces toutes dernières années.

Si, dès le XVI[e] siècle nous trouvons, chez les humanistes des allusions aux mystères, c'est en 1619 que parut le premier volume consacré spécialement à Eleusis. C'était l'œuvre d'un savant hollandais du nom de Meurs (en latin Meursius), professeur à l'Académie de Leyden, puis à l'Université de Sora en Danemark. (1) C'est un recueil, fort bien fait, si l'on tient compte de l'époque, de tous les passages des auteurs anciens qui parlent des mystères d'Eleusis et une description de ce que nous savons de ces cérémonies. On n'y trouve aucun essai de rechercher quel était leur origine, ni quels étaient les enseignements qui pouvaient y être donnés.

Le premier qui ait cherché à faire rentrer les mystères d'Eleusis dans l'évolution générale des religions est le bouillant évêque de Glocester, Warburton (2) (1698-1779). Selon lui l'origine des mystères doit

(1) Joannis Meursii, Eleusiania sive des Cereris Eleusinæ sacro ac fasto. Lugduni Batavorum, ex Officina Elzeviriana, 1619.

(2) The divine legation of Moses in nine book. Nous citons d'après la quatrième édition. London, Y. and P. Knapton, 1755. La première édition est de 1737.

être cherchée en Egypte. Ils sont la création des législateurs et destinés à inspirer aux peuples les idées de l'existence de l'âme après la mort, de la Providence et de l'unité de la divinité (1). Alors que le polythéisme était enseigné dans la religion populaire, le monothéisme était ce que l'initié apprenait à Eleusis (2). Mais ces mystères très purs et très nobles à l'origine se corrompirent peu à peu et se dénaturèrent (3).

Les idées de Warburton eurent une grande influence: l'Essai sur les Mœurs, de Voltaire (1756) s'en est inspiré et nous retrouvons dans ce dernier ouvrage les théories mêmes de l'auteur anglais sur l'origine égyptienne des mystères d'Eleusis (4), sur l'influence des législateurs dans leur création, enfin sur ce qui y était enseigné (5).

Nous aurons l'occasion de retrouver des théories analogues, au début du XIXe siècle, chez Creuzer, dont l'originalité se trouve, de ce fait, fortement diminuée. Mais, auparavant déjà, soit Court de Gébelin (6), soit Anse de Villoison (7) firent un exposé des mystères qui ne différait guère de celui de Warburton; tout au plus peut-on dire que le premier insiste davantage sur le caractère agricole des mystères et que le second découvre au Japon et aux Indes les théories parallèles à l'ésotérisme d'Eleusis. Le volume du baron de Ste Croix réfute énergiquement les théories de Warburton sur un monothéisme enseigné aux initiés (8). Loin d'admettre que les mystères étaient très purs à l'origine et se soient lentement corrompus, il affirme au contraire que les débuts durent en être fort simples et que les idées religieuses ou philosophiques y furent peu à peu introdui-

(1) Vol. 1 p. 136 et 202.

(2) Ibid. p. 167.

(3) Ibid. p. 195.

(4) Essai sur les Mœurs Ed. Garnier, p. 69.

(5) Ibid. p. 106.

(6) Monde primitif analysés et comparé avec le monde moderne. Vol. IV Paris 1776, p. 306.

(7) De triplici theologia mystica mysteriisque veterum. Publié par Ste Croix dans le volume indiqué note 8. p. 221.

(8) Mémoires pour servir à l'histoire de la religion secrète des anciens peuples, ou recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme. Paris 1784. p. 335.

tes. Voici du reste sa conclusion: « De toutes ces discussions et de toutes ces recherches concluons que les mystères ne furent, dans leur origine, que de simples illustrations et ne consistèrent qu'en certaines observations légales. Dans la suite on y adapta une doctrine secrète où il ne s'agissait que des services rendus par les premiers législateurs et les chefs de colonies étrangères, tels que l'établissement des lois, la découverte de l'agriculture et l'introduction d'un nouveau culte religieux. »

Il est donc nécessaire de comprendre que, pendant toute la seconde moitié du XVIIIe siècle, les mystères et la pensée mythologique des Grecs avaient été l'objet de nombreuses recherches, pour apprécier à sa juste valeur l'œuvre et l'activité de Creuzer qui remplit le début du XIXe siècle (1).

Friedrich Creuzer (1771-1858), loin d'inaugurer les études mythologiques, loin d'être l'esprit créateur que l'on affirme, s'est contenté de reprendre les idées de ses devanciers dans sa *Symbolik* dont la première édition parut en 1810. Toute l'idée de la pureté d'un enseignement primitif existant dans les mystères est prise à Warburton. Que le mythe serve à *indiquer* une réalité profonde n'est rien de nouveau non plus. Creuzer appelle *symbolique* ce que Court de Gébelin appelle le plus souvent *allégorie*(2). Creuzer s'est donc contenté d'emprunter les idées de Warburton et de Court de Gébelin, comme Wolf, au sujet de l'existence historique d'Homère a utilisé l'abbé d'Aubignac. (3)

On comprendra mieux encore les tendances de cette époque dans le domaine de la mythologie si l'on observe qu'elles furent fortement influencées par ce que l'on appelle l'illuminisme et la franc-maçonnerie. Nous

(1) Lobeck, Aglaophamus (1829) I p. 7-8 cite encore les travaux de Boulanger, Knight et Sylvestre de Sacy.

(2) V. surtout le chapitre de Court de Gébelin appelé Du génie allégorique et symbolique des anciens, dans le Monde Primitif... I, 2e partie.

(3) La dépréciation injustifiée des recherches mythologiques antérieures à Creuzer enlève au volume de Howald, « Der Kampf um Creuzers Symbolik » (1926) une bonne partie de sa valeur. Ce que l'auteur affirme p. 6 des savants du XVIIIe s. ne correspond pas à la réalité.

avons une preuve certaine de ce fait dans l'extrait du régistre des procès-verbaux de la «Loge des neuf sœurs» du 7 avril 1778, où l'on trouve cette phrase hautement significative: «Le frère Court de Gébelin a présenté à la loge un nouveau volume de son grand ouvrage intitulé *Le Monde Primitif* et l'on y a lu une partie de ce qui concerne les anciens mystères d'Eleusis, objet très analogue aux mystères de l'art royal.» (1)

Le rapport entre les recherches sur les mystères d'Eleusis et le développement de la franc-maçonnerie pendant le seconde moitié du XVIIIe siècle ressort aussi de la conclusion que Ste Croix donne à son livre et Anse de Villoison était également persuadé, ce qui explique ses travaux sur Eleusis, que les initiations maçonniques remontent à Eleusis. (2)

* * *

Joseph de Maistre, un penseur puissant et un noble caractère, reprit toutes ces idées dans ses *Soirées de St-Petersbourg,* publiées en 1821, mais écrites avant 1817.

« Non seulement, dit-il, les hommes ont commencé par la science, mais par une science différente de la nôtre et supérieure à la nôtre, parce qu'elle commençait plus haut, ce qui la rendait même très dangereuse; et ceci vous explique pourquoi la science, dans son principe fut toujours mystérieuse et renfermée dans les temples. (3)

Cette science antique était pour Joseph de Maistre celle de l'*initiation* et, dans un passage d'une belle inspiration, il compare toute la sagesse d'autrefois « dont le pied dédaigneux semble ne toucher la terre que pour la quitter » au caractère étriqué et mesquin de la science matérialiste du XIXe siècle. (p. 79).

Ailleurs encore (2), notre auteur affirme: « Il se-

(1) Ce fut au moment de la réception de Voltaire dans la franc-maçonnerie. Voir Voltaire, Œuvres Complètes, (ed. Garnier 1883) I. p. 428.

(2) Ste Croix, Mémoires pour servir à l'histoire de la religion secrète. I. p. 428.

(3) Œuvres Complètes de Joseph de Maistre (1884) IV p. 75.

(4) Ibid, V p. 239.

ra démontré que les traditions antiques sont toutes vraies: que le paganisme entier n'est qu'un système de vérités corrompues et déplacées; qu'il suffit de les *nettoyer* pour ainsi dire et de les remettre à leur place pour les voir briller de tous leurs rayons. »

Or comme nous savons que Joseph de Maistre fut franc-maçon (3) et qu'ils s'intéressa à la personnalité du mystique St-Martin et à l'*illuminisme* en général, nous voyons clairement d'où lui viennent ces théories: de ce grand courant de pensée dont Creuzer fut l'écho et non de Creuzer lui-même dont Joseph de Maistre semble ne pas avoir connu les œuvres.

* * *

Si nous avons dû, au cours de notre exposé, diminuer l'importance de Creuzer et le remettre à son rang dans l'évolution générale des idées, il convient de constater que son adversaire et contradicteur Lobeck, fit une œuvre fortement originale et dont on peut dire que l'influence s'est exercée jusqu'à nos jours. Le grand mérite de l'*Aglaophamus* de cet auteur, paru en 1824, fut, d'une part, de rassembler soigneusement toutes les citations se rapportant à Eleusis et à l'orphisme, d'autre part de placer ces citations sous leur véritable éclairage en discernant, par une prudente critique, l'époque des témoignages, se gardent bien de mettre sur le même pied un passage d'Hérodote, par exemple, qui écrivait au Ve siècle avant J.C. et un passage, beaucoup plus tardif, de Porphyre ou de Jamblique.

Mais on conçoit facilement que l'œuvre de Lobeck a les défauts de ses qualités. A vouloir, en réaction contre Creuzer, nier tout enseignement dans les mystères d'Eleusis, à vouloir n'y voir qu'un obscur rituel et la présentation de quelques objets sacrés l'auteur se condamnait tout naturellement à rendre inexplicable l'enthousiasme qu'éveillèrent ces initations chez les esprits

(3) Voir La Franc-Maçonnerie, mémoire au Duc de Brunswick, par Joseph de Maistre. Paris, 1925. F. Rieder.

les plus distingués de l'Antiquité. Aussi est-ce en opposition au rationalisme exagéré de cet auteur que nous avons consacré un chapitre de notre dernier livre (1) à l'influence orphique dans les mystères d'Eleusis où nous espérons avoir démontré avec des arguments suffisamment solides pourquoi les initiés voyaient venir sans trop d'effroi l'heure de la mort.

GEORGE MEAUTIS,

Professeur à l'Université de Neuchâtel.

(1) L'âme hellénique d'après les vases grecs. Paris, L'Artisan du Livre (1932).

La Direction d'HERMES serait reconnaissante à ses lecteurs de lui signaler ou de lui communiquer des notes, des essais ou des études ayant trait aux questions suivantes :

1. Les formes et la nature du mysticisme dans les religions primitives.
2. L'emploi du langage et des formes poétiques par les mystiques, principalement en Occident.
3. Les textes mystiques rejetés par les Eglises.
4. La notion de la mort considérée comme phénomène physique, chez les mystiques.

Etc., etc., etc.

NOTE SUR LE YOGA ET LA MYSTIQUE

Nous nous élevons (Hindous) de la vie à la pensée et retournons de la pensée à la vie, en un enrichissement progressif qui est l'obtention de degrés de réalité toujours plus haut.
S. Radhakrishan *(The Hindu View of Life.)*

I

1. Tous les centres de tradition et de culture inhérent à une race possédent une conception de l'homme en tant que tel et de son attitude envers le monde et lui-même.

Chacun de ces centres répond d'une manière spéciale aux deux problèmes fondamentaux:

a. Rapport entre Dieu et le monde,

b. Rapport entre l'homme, le monde et Dieu, c'est à-dire, la destinée.

2. Aux Indes, la Méthaphysique domine toute la vie de l'homme dont la destinée terrestre doit se résoudre en connaissance divine. Et, en effet, la vie de l'Hindou est traditionnellement divisée en croissance, mission sociale (perpétuation de la race), et vie solitaire retirée au fonds des forêts afin de préparer la mort et le salut. (1)

La métaphysique au sens propre de connaissance de l'Etre et de ce qui est au-delà, occupe une si petite place chez les Occidentaux, même parmi les élites, qu'il est extrêmement difficile pour un Européen de comprendre l'attitude de l'Hindou vis-à-vis du monde.

(1) Cfr. *Mânava-dharma-Sâstra* (VII et XI) et l'admirable passage la *Brihadâranyaka* upanishad (II, 4, 5-6) ou Yâjnavalkya quitte Maitreyi, sa femme, et que l'on considére comme un des sommets de la spéculation upanishadique.

Nous allons essayer de l'analyser brièvement, sans quoi le but du *yoga* ne pourrait être compris.

3. Suivant l'Hindou la connaissance de la Vérité est relative « elle porte des vêtements de maintes couleurs et parle en des langues étranges ». C'est pourquoi la loi religieuse hindoue n'est point rigide, elle accepte la diversité des croyances en Dieu. Loin d'elle l'obsession judéo-chrétienne et musulmanne en une conception métaphysique déterminée, seule vérité et hors de laquelle il n'y a point de salut; tout le reste n'étant *a priori,* qu'approximation et inexactitude.

Dès lors, point de prosélytisme au sens chrétien, car il ne s'agit pas de convertir l'humanité à une croyance unique, mais de fondre toutes les croyances.

D'ailleurs, pour l'Hindouisme, et c'est là que réside la différence fondamentale avec le Christianisme et la plupart des autres religions, *ce qui compte ce n'est pas la croyance mais la conduite.*

Le Chrétien dit au nouveau converti : « Voici des dogmes (les principaux étant des mystères), auxquels tu dois croire. Hors d'eux il n'y point de vérité ni de salut. Si tu n'y adhères pas, il est inutile d'aller plus loin...». L'essentiel est donc d'accepter, *avant tout,* une certaine liste de préceptes. « L'Inde que nous préjugeons perdue en une vague mysticité, tiendrait pour folie cet aboutissement de nos opinions sur la liberté: une croyance irrationnelle, bonne et nécessaire quoiqu'irrationelle, une foi où l'intensité de la libre adhésion prétend compenser l'obscurité du connaître. » (1)

Pour l'Hindou la question se pose tout-à-fait différemment. Connaissant la nature de l'homme mieux que n'importe qui, il sait trop bien que les opinions religieuses de chacun subissent l'influence du tempérament des individus et que l'erreur n'est qu'un signe de nonmaturité. Aussi ne s'agit-il point d'imposer un dogme, mais d'éveiller une aspiration, d'ouvrir les yeux, de *connaître* au sens spécial de chasser l'erreur *(avidyâ).*

(1) Masson-Oursel. — *La Libération à l'Indienne.* (Cahiers de l'Etoile nº 9, 1929, p. 408).

4. Dans ses grandes lignes l'attitude de l'Hindou peut donc se résumer en quatre points:

a) Ce qui compte ce n'est pas la croyance mais la conduite (de tout l'être), le *dharma.*

« Si Dieu existe, il faut pouvoir arriver à lui... La religion n'est ni parole, ni doctrine... Elle est réalisation. Elle n'est pas entendre et accepter. Elle est être et devenir. » (Vivekânada).

b) Le *dharma* hindou déclare que l'homme ne vit pas seulement de pain ni de son travail, de son capital, de son ambition, de son pouvoir ou de ses relations avec la nature extérieure. Il vit ou doit vivre de sa vie spirituelle. *Moksha,* c'est l'émancipation de soi, l'accomplissement de l'esprit en nous, au cœur de l'éternel.

c) L'homme est à lui-même sa propre voie, sa propre vérité, c'est-à-dire que chacun de nous accède à la vérité et à Dieu par ses propres facultés actuelles et choisi d'après celles-ci la voie qui convient le mieux à sa nature intime.

Malgré cette attitude, l'Hindou s'est sauvé de l'individualisme à l'Européenne car,

d) *il identifie son moi dans le Tout tandis que nous, nous nous éloignons du Tout pour identifier notre moi à lui-même.*

II.

Le royaume de Dieu est au fond de vous.
(Luc XVII, 21)
Celui que se nie lui-même, celui-là seul me connaît.
(Matthieu).

5. Le mot *yoga* est un très vieux terme sanskrit signifiant *union.* Il s'agit de l'Union de l'âme avec l'Etre suprême, *Brahmâ-Atmâ.*

Puisqu'il s'agit de l'*union effective de l'être hu-*

main avec l'Universel, le *yoga* désigne tout ce qui a trait à la mystique tant brahmanique que buddhique. (1).

Le *yoga* possède un « système » *(darshana)* (2) établi par Patanjali (IIe siècle av. J.-C.), les *Yoga Sûtras.*

Les *Yoga Sûtras* ont fait l'objet de nombreux commentaires depuis Vyâsa et Vâcaspatimistra, et à l'heure actuelle ses préceptes ascètiques sont toujours en pratique, soit depuis plusieurs millénaires, car Patanjali n'avait fait que coordonner et codifier les expériences des anciens sages *(rishis).*

Le *yoga* qui a déjà fait l'objet de nombreuses études est encore très mal connu en Occident. Rien n'est en effet plus déroutant pour nos esprits que cette forme d'ascétisme qui consiste à *maîtriser* les forces vitales dès leur origine.

Néanmoins depuis quelques années un fort courant d'intérêt se manifeste en faveur de l'étude systèmatique du *yoga,* qui appelle la collaboration des biologistes, des psychologues et des orientalistes. Pour preuve l'inestimable *Internationale Zeitschrift für Wissenschaftliche Yoga-Forschung* (Verlag Helmut-Palmié, 1931) qui contient des articles du plus grand intérêt sur les rapports entre le yoga, la psychanalyse, la psychotéraphie, la biologie, etc...

Présententement notre but n'est pas d'analyser ni de commenter les *Yoga Sûtras* mais essayer d'expliquer sommairement le but du yoga, et comment il se différencie de la mystique occidentale tout en s'y apparentant.

6. Comme la mystique, le *yoga* est fait d'ascètisme, dans le sens propre du mot (*askein,* combattre) et de concentration (êkagrya), mais d'un concentration pré-

(1) Il ne s'agit dans cette note, que du Brahmanisme et principalement du Vedântisme Advaïta.

(2) Les écoles métaphysique et les « systèmes » hindous se nomment *darshana,* « cela au moyen de quoi les choses sont *vues* telles qu'elles sont, — au moyen de quoi les objets sont connus. » (Vâchaspatyam).

Les *darshana* ne sont jamais des systèmes comme nous l'entendons en Occident mais toujours une extension (point de vue, commentaire) des Vêdas, Upanishads, etc.... et ils ont toujours un but plus ou moins utilitaires car dans l'Inde la spéculation n'a jamais été cultivée pour elle-même, mais en vue d'une *réalisation,* la Délivrance finale (Moksha).

paratoire, passant immédiatement à une sorte de contemplation. D'ailleurs chez les yogins très entrainés, de même chez les mystiques chrétiens ayant dépassés la « nuit de l'esprit », on franchit instantanémment les états préparatoires.

Il y a une assez grande différence entre l'union mystique telle qu'on l'observe chez le contemplatif chrétien et le yogin. A peu de chose près, l'un et l'autre peuvent dire : « *Ce n'est plus moi qui vit, c'est Dieu qui vit en moi* », toutefois chez le premier l'extase, toujours mêlée d'affectivité, suit des voies théologiques, tandis que pour le second il s'agit avant tout d'une *réalisation métaphysique.*

Un homme ayant entrevu intuitivement certaines « possibilités » métaphysiques, il lui presse de *modifier* et de *compléter* sa personnalité afin de réaliser l'Absolu entrevu (1). L'objectif de cette réalisation sera l'abolition du sujet et de l'objet. Toutes nos valeurs d'existence devront être transposées. C'est une modification cellulaire qu'il faut produire, modification de substance, sur toute l'échelle de l'être.

La réalisation métaphysique est à la fois moyen de connaissance et connaissance elle-même, puisque par elle, sujet et objet sont unifiés et identifiés.

Connaître, c'est donc pénétrer si profondément l'essence l'une chose que — tous supports empiriques disparus — nous devenions cette chose elle-même (2).

TAT TVAM ASI, *Tu es cela!* Il est clair qu'une telle connaissance ne peut se produire que par réalisation métaphysique : union mystique du sujet et de l'objet, suppression de toute dualité.

(1) Les notions que possédent certains Occidentaux sur le *yoga* sont si imprécises que M. Roger Bastide pouvait écrire récemment : « Il y a des doctrines religieuses, comme celles de l'Inde, qui font du mysticisme un apprentissage de la mort et non une transformation de la personnalité ». *(Les problèmes de la vie mystique,* p. 113, Colin 1932).

La question du changement et de l'enrichissement de la personnalité après « l'initiation » est cependant une notion commune à toutes les religions, aussi primitives soient-elles et à toutes métaphysiques impliquant une réalisation quelconque. Le Buddhisme lui-même n'est pas exempt.

(2) C'est bien le sens que donne si finement Paul Claudel dans son *Art Poètique* au mot connaître : *con-naître,* naître à nouveau.

Tu es cela! De ces trois mots, les plus sâcrés de l'Inde, on déduit facilement que pour le Védântisme, comme pour toute métaphysique vraie, *connaître* et *être* ne font qu'un.

Aristote le savait qui disait, le premier en Occident, « L'âme *est* toute ce qu'elle connaît ». Affirmation reprise prudemment par Saint Thomas, mais sans en pressentir toujours la portée pratique, car pour lui, *connaître* « n'est que recevoir en nous la forme d'un autre objet tout en gardant notre forme propre. » (1).

Les commentateurs modernes de la *Somme* vont cependant plus loin que leur maître car, pour la plupart, *connaître* est bien à proprement parler, *devenir:*

« L'être ne viendrait pas à bout du connaître, si le connaître, déjà, *n'était* pas.

« Nous retenons qu'il y a, entre le connaissant et le connu, une compénétration *dans l'être;* que la pensée d'une certaine façon, contient l'être... » (2)

Connaître, c'est cela, mais plus encore. L'esprit non seulement *reçoit* en loi lui l'objet, mais *va* vers lui.

« La pensée n'est pas du point de vue indien un pouvoir central, qui reçoit par les sens les images extérieures; elle se déplace vers l'objet de connaissance et la perception est une prise de possession active (grahana) et non une réception passive d'empreinte. » (3)

Le *yoga* est donc avant tout un certain moyen de connaissance qui doit nous procurer finalement la Délivrance et le Salut *(Moksha)!*

7. L'essentiel est de s'évader, de rompre les liens qui nous retiennent au monde phénoménal.

Chacun de nous a ressenti plus ou moins clairement à un moment donné de son existence, un étouffement vis-à-vis du quotidien, vis-à-vis de ses actions, de ses pensées, de son effort pour saisir la beauté répandue sur la nature... Tout lui est apparu brusquement comme privé de sens. Il a eu un mur devant lui et il

(1) R. P. Hugon O. P. *Les 80 thèses thomistes*, p. 139.
(2) Sertillanges O. P. — *Les Grandes Thèses de la Phil. Thomiste*, p. 15.
(3) J. Filliozat. — *Sur la « concentration oculaire » dans le yoga*, Int. Zeit. f. wissenschäftliche Yoga-Forschung, nº 1-Oct. 1931.

aurait voulu fuir... Egoïsme ou générosité, amour ou haine, le passé et l'avenir, rien ne comptait plus, mais seulement *être libre*. Ne plus être le jouet des forces extérieures, ni de soi-même, ni de sa propre existence (1). Etre libre dans le Tout!

Mais nous ne traversons pas seulement des états de désespoir, nous sentons parfois aussi en nous d'infinies possibilités, et la présence de forces obscures qui peuvent nous faire accéder à un autre plan de vie, à *une autre réalité.*

Nous pressentons en de brefs éclairs d'intuition une sorte de quatrième dimension, dimension de l'Esprit, à l'état latent — en potentialité en nous... et qu'il suffira de cultiver pour faire fleurir.

Hélas! nous dormons et les instants de réveils sont rares et fugitifs, nous retombons aussitôt dans l'esclavage et la servitude. Seules les personnalités fortes peuvent accéder à ce plan et en vivre.

8. Ce que nous appelons communément la vie c'est-à-dire *le monde des formes* n'est pas la vie mais l'illusion.

« Réalisez que le réel est illusion, ou plutôt dans l'illusion le réel! »

Nous vivons dans le monde de Mâyâ, «forme intermédiaire entre l'Etre et le Non-Etre », c'est-à-dire, la *Relativité.* Nous ne pouvons accéder à la Liberté et à la *Vie* qu'en nous échappant à son emprise. Et la seule façon, ce sera de réaliser l'union de notre *soi* (atman), élément microscopique, seul réel en nous, avec le *Soi* macroscopique (Brahman).

« ... au moi phénoménal, multiple et passager s'oppose le moi nouménal, unique et éternel. Si les sens perçoivent le multiple, l'intelligence conçoit l'unité. En s'affranchissant de la double illusion de la dualité du sujet et de l'objet et de la multiplicité des sujets, l'intilligence découvre l'unité essentielle à l'Univers...»(2).

(1) « A nos yeux l'obstacle à la liberté — objet, passé, autrui, — est extérieur à nous-mêmes; pour l'Hindou l'obstacle est sa propre existence, » (Masson-Oursel. — Op. cit. p. 411) Du moins dans sa condition d'existence actuelle.
(2) H. Valentino. — *La Vie et la Mort dans l'Inde antique*, p. 59.

Par quel moyen atteindre le Soi-Brahman? C'est le but du *yoga*.

Celui-ci répond donc à un objectif précis, utilitaire: se délivrer de Mâyâ, faire son salut, échapper au *samsârâ* (les multiples renaissances), — tandis que l'expérience mystique du chrétien ou du musulman est en quelque sorte un luxe inutile. On ne lui demande pas de réaliser dès cette vie, l'union avec Dieu. S'il y parvient c'est tant mieux, mais on lui déconseille plutôt d'essayer, car on s'égare facilement.

9. On croit trop communément en Occident que le yoga est une sorte de «rêve d'absorption panthéistique» avec abolition totale de l'action et dissolution complète de la personnalité dans le Néant, le nirvâna des Buddhistes.

Le *yoga* n'a que faire des rêveurs et des apprentis-sorciers, car il est création (d'un monde nouveau) et destruction (de ce monde « des noms et des formes », *Mâyâ)* (1). Il n'y a pas dissolution mais au contraire, création d'un moi nouveau, un moi qui cesse d'être *dupé* par Mâyâ.

III.

L'âme de chacun contient la divinité en puissance. Le but à atteindre est de faire apparaître cette divinité qui est en nous, en dominant notre nature extérieure et intérieure.

Atteignez-le, ou par le travail, ou par l'adoration, par la domination psychique, par la philosophie; par une seule, par plusieurs ou par toutes ces méthodes, et soyez libre!

(Vivekânanda-*Râja Yoga)*.

(1) « Les obstacles à surmonter sont: la maladie, le défaut de soin, la paresse, le désir de s'amuser, les fausses conceptions, le manque de but, le manque de pureté, la dissipation, tout cela qui distrait. » *(Yoga sûtras* 1,30).

Eu égard au tempérament et aux possibilités de chacun le *yoga* possède trois voies principales: *(Karma, Bakti, Jnana)* correspondant aux trois formes fondamentales d'activité (Travail), d'émotion (Amour) et d'intelligence (Connaissance).

A ces routes primordiales se surajoute en les dominant, le *Râjayoga* (le roi des yoga) qui fond en un seul ces trois modes d'être. C'est toujours lui que sous entend le simple vocable : *yoga*.

Il n' y a point de hiérarchie spéciale entre les différents *yoga*, cependant le *Râjayoga* réclame une personnalité saine et en pleine possession d'elle-même. Chaque *yoga* vise seulement à gouverner l'une des grandes provinces du royaume humain et y faire fleurir les plus hautes possibilités.

Nous examinerons principalement le *Râjayoga* parce qu'il représente la synthèse de toutes les méthodes ascètiques psycho-spirituelles dont usent pour leurs besoin propres les autres *yoga* (1).

10. Chez le chrétien Dieu va vers l'homme et l'aide, tandis que l'Hindou ne peut compter que sur luimême et ses forces cachées qu'il aura appris à découvrir et à développer. L'Absolu du Chrétien est beaucoup plus proche, moins métaphysique, plus accessible.

Dès lors celui qui veut devenir *yogin* devra rigoureusement discipliner sa vie, renverser complètement l'échelle de valeurs passée et suivre avec application les étapes de la réalisation.. Ou ne commence pas à la légère l'apprentissage du *Râjayoga*. Le corps et l'esprit doivent être en bonne forme, jouir d'un parfait équilibre et d'une grande force morale.

Le *Râjayoga* pourra miner la santé ,mais les débi-

(1) Il existe un yoga proprement psycho-physiologique, le *Hathayoga* qui utilise les forces physiques et nerveuses comme moyen de perfectionnement corporel. Il constitue en quelque sorte un état préparatoire au *Râjayoga*. Les effets du *Hathayoga* n'ont pas encore été éclaircis jusqu'à ce jour et demandent une étude approfondie par des psychologues doublés de biologistes, voire des psychanalystes.

Les fakirs avec lesquels les Européens confondent habituellement les véritables religieux et moines hindous *(sannyasin)* employent largement les méthodes du *Hathayoga* pour subjuger les foules. Ils ont fait du moyen un but.

les et les malades ne dépasseront jamais plus de deux ou trois étapes. Le yogin ne conçoit pas que la maladie, qui est pour lui un obstacle insurmontable, puisse être un point de départ pour la vie mystique comme on le remarque souvent parmi les Chrétiens.

Il n'y a donc aucune hypertrophie, de quelqu'organe que ce soit, dans la pratique du *yoga*. Au contraire toutes les forces de l'être subsistent et sont utilisées. On leur fait prendre une autre direction, voilà tout! (1)

Il faut reprendre toutes les choses dès leur origine et refaire en quelque sorte en arrière le chemin parcouru depuis l'embryon. Nous devons nous prendre en main et nous édifier comme le sculpteur modèle sa statue.

Le plus grand yogin et méthaphysicien actuel de l'Inde, Aurobindo Ghose, définit très bien de cette manière le *Râjayoga* : « *Le Râjayoga repose sur ce fait expérimental, que les élèments internes de l'être, combinés dans nos fonctions et nos facultés, peuvent être disjoints, combinés à nouveau, adaptés à des modes de fonctionnement inédits, ou transformés pour être intégrés en une nouvelle synthèse par un processus intime déterminé.* » (2)

11. Le *bramachari* (ou novice) qui veut atteindre la vie divine de l'Union, doit tout d'abord se choisir un Directeur *(guru)*, qui lui enseignera les premières étapes, l'éclairera — écartant les erreurs et les dangers qui sillonnent la vie des mystiques — et, si possible, lui donnera l'initiation finale.

I. *Yama,* la première étape, exige du bramachari cinq vœux indispensables :

1° La chasteté (bramacharya).

2° L'*Ahimsâ,* c'est-à-dire, la non-violence vis-à-vis de tout ce qui vit.

3° La vérité et pureté absolue, en action, parole, pensée.

(1) ...« La vie d'union contemplative n'est pas en dehors ou à côtés de la voie normale, *elle en est un prolongement...* » (c'est nous qui soulignons). Maurice Blondel. — *Le Problème de la Mystique,* p. 19.

(2) Revue *Arya* (en français) Pondichéry, 15 août 1914. Cit. par R. Rolland: *Vivekananda.* vol. II, p. 29.

4° Le désintéressement complet — ne recevoir aucun présent.

5° La non-convoitise absolue.

A mesure que le bramachari progresse vers les étapes suivantes qui demandent chacune un temps plus ou moins long (parfois des années) il se prépare petit-à-petit à la méditation :

« ...Suppose que tu conçoives toute ta vie sous le signe de la pureté, et que, de tout ton être, de chaque cellule de ton cerveau, de chaque battement de ton cœur, de chaque pore de ta peau s'exhale la pureté... » (1).

II. La seconde étape : *Nyama* enseigne la propreté, le contentement, la modification, l'étude et la soumission à Dieu.

III. *Asana* traite des postures.

Il faut choisir la position qui convient le mieux au corps afin que tous les organes soient libres et degagés et ne se fatiguent pas trop rapidement durent les exercices mystiques. Les yogas sûtras prescrivent que le corps et la tête doivent être parfaitement droits afin de faciliter le passage de l'influx nerveux le long de la colonne vertébrale.

IV. *Pranâyâma* enseigne la maîtrise des forces vitales du corps, particulièrement par la respiration, l'une des fonctions essentielles de notre vie organique. *Prâna* (pneuma) est le volant, comme dit Vivekananda, de la machine corps. Des courants nerveux sillonnent notre organisme avec pour centre la moëlle épinière. Nous nous en rendrons maître et les dirigerons à notre guise lorsque nous aurons appris d'abord à régulariser le rythme de notre respiration.

Le *Prâna* ne traite pas seulement de la respiration mais de toutes les forces vitales (systèmes glandulaire, cérebro-spinal, etc...). Les grands yogin ont accordés de tout temps une importance capitale à l'épine dorsale qui est le siège de deux courants nerveux. Le centre de l'épine est un canal creux ayant à son extrêmité

(1) D. G. Mukerji. — *The voice of the Silent,* p. 174.

inférieure, à la hauteur des vertèbres sacrés, le fameux *Kundalinî çakti* (l'essence de la force spirituelle).

Sans entrer dans des détails qui dépasseraient les limites de cette note, on aperçoit facilement que le myticisme chrétien n'a jamais connu un tel apprentissable psycho-physiologique, ses pratiques ascètiques consistant avant tout à *lutter* contre le corps d'où vient le mal. (Humiliations corporelles, flagellations, etc...)

Cette domination du monde extérieur et du monde intérieur a été essayé par d'autres peuples, mais seule l'Inde en a fait une véritable science remontant (avec enrichissement progressif) à près de 4000 ans.

V. *Pratyâhâra* exerce l'âme à l'examen intérieur. Maîtrise de la relation entre pensée et sensation. C'est un commencement de concentration qui nous apprend à dominer nos sens et nos pensées, à détourner des choses extérieure les organes des sens, à ramener tout à l'esprit.*Pratyâhâra* signifie « qui rassemble vers».

Etre maître de sa pensée! Quelle difficulté cela présente au début, que d'hôtes indésirables à chasser!

C'est par le *Pratyâhâra* que les Hindoux ont probablement le mieux montrer leur compréhension de l'esprit humain, de ses maladies et de ses thérapeuthiques.

Comment faire le calme dans sa pensée, chasser l'inattention et les désirs, préparer la concentration?

A cela ils vous répondent qu'il faut d'abord se dégager de ses actions, tenir sa conscience éveillée en arrière et observer les actions *non comme acteur mais comme temoin* (1). On finira par se connaître sans aveuglement.

Ensuite « laissez courir votre pensée... elle bouillonne sans cesse, des milliers de pensées » passent, des plus hautes aux plus viles. Pour s'en libérer regardez-les venir en simple témoin et laissez-les s'évanouir. Petit-à-petit leur nombre diminuera et vous serez bientôt prêt pour la *Dhâranâ*.

(1) On constate aisément la similitude avec certaines cures psychanalytiques qui prescrivent de ne jamais faire usage de la volonté, ne servant qu'au refoulement, mais d'extirper le mal en le connaissant.

Les Occidentaux ont mille instruments spéciaux et précis pour observer la nature extérieure mais ne possèdent ni appareil ni méthode traditionnelle pour étudier la nature intérieure. Le *yoga* dans ses premières étapes *(Pranâyâma* et *Pratyâhâra)* est un instrument d'analyse intérieur en vue d'une purification et d'une simplification.

VI. *Dhâranâ* consiste à fixer sa pensée sur un seul point.

C'est la concentration proprement dite qui correspond à peu près à l' « oraison de receuillement ou de quiétude » chez le mystique chrétien.

Considérez une idée, une seule et laissez jouer l'imagination autour d'elle pour commencer. Petit-à-petit augmentez l'attention pour ne plus voir que l'idée elle-même.

« La concentration constitue un état de monoïdéisme, dès lors rien ne venant plus distraire le sujet, il réalise son idée jusqu'au bout, quelle qu'elle soit. » (1)

Les idées choisies sont naturellement fixées sur Brahmâ.

A cette étape le yoga voit croître en lui un dégout de plus en plus grand pour le monde et l'activité extérieure. Ou bien des doutes l'assaillent: il se dit qu'il a donné sa vie à une illusion et qu'il aurait mieux fait de suivre la route commune... Repoussant ses dégoûts et sentant intuitivement de mieux en mieux la réalité de son moi caché *(atmâ)* il cherche par un concentration de plus en plus parfaite à l'unifier au Brahman.

Bien qu'une discrimination soit assez difficile on peut comparer cet état à la « nuit des sens ».

Nous arrivons maintenant aux deux dernières étapes qui correspondent à l'oraison d'union *(Dhyana)* et à l'extase *(Samâdhi)*.

VII. *Dhyana* ou méditation, est déjà une certaine forme de réalisation avec l'absolu. Dieu a été entrevu et presque touché.

Par l'exercice du *Dhâranâ* la pensée à été habituée

à rester fixée sur un certain point et elle a acquit la puissance d'affluer, en quelque sorte, d'un flot continu vers ce point.

Dhyana nous apprend à nous séparer et de l'idée et de la pensée elle-même afin de nous amener face-à-face — dans l'infini Silence — avec le Soi-Brahman.

C'est l'étape le plus difficile à franchir, celle où le yogin est en but à la « nuit de l'esprit » que décrit en ces termes Aurobindo Ghose: « Au moment où il entre dans le grand courant il a un instant d'affolement : il perçoit un vide obscur... Il franchit l'obstacle, et, la dernière limite disparaissant, tout s'affirme comme œuvre divine... »

L'obstacle franchit il entre dans le *Samâdhi*.

VIII. *Samâdhi,* l'extase, la jouissance de Dieu face-à-face, dans l'Unité, que les très grands seuls atteignent.

« Lorsqu'on a obtenu le pouvoir d'oublier toute pensée, de ne plus penser; lorsqu'on se trouve dans un pur état de passivité intelectuelle, un silence complet se produit. L'esprit paisible, immobile comme l'eau claire et dormante d'un lac profond, étend sa paix et sa pureté sur l'être entier. Et alors, alors seulement, le soi (Brahman) qui dépasse toutes les activités et tous le devenir; qui les dépasse et les produit, fait entendre sa voix. » (1)

Amritsya Nabhai! Je suis l'artère de l'Immortalité. L'identité est achevée: *Tat tvam asi!* tu es cela. Le yogin a atteint d'un coup la lumière, l'Un. Ayant connu jusqu'à la réalisation, son âtman se fusionne avec l'Atman suprême.

Ayant Connu. Il ne s'agit nullement du *cognoscere* mais du *Connaître* en opposition avec l'ignorance (Ajnana, qui est Mâyâ), — et de chasser cette « ignorance » qu'est le monde des « noms et formes » afin d'accéder à la seule Réalité: *Brahmâ-Atmâ.*

Si nous avons perçu et « possédé » l'atmâ, du même coup nous connaissons, car nous avons fait fuir l'*Avi-*

(1) M. Potel: *La Divine Réalisation*, p. 130.

dya. Vidya, la non-ignorance est le résultat final, c'est-à-dire, la Vision, la Délivrance de Mâyâ.

« Le feu produit par la connaissance de l'Unité sans limite de Brahmâ consume jusqu'au bout la forêt qui a nom *avidya...* » (Shankarâchârya — *Atmâ-Boddha,* 349).

L'extase sitôt produite l'homme est complètement transfiguré. Tout le reste de son existence il ira portant Dieu en lui, comme cela s'est vérifié avec Ramakrishna dont la seule présence sanctifiait tout ceux qui l'approchait et dont il devinait instantanément les pensées les plus secrètes.

Néanmoins l'extase n'est pas par elle-même un but comme l'ont surtout reconnu les grands mystiques chrétiens. Elle doit être dépassée. La façon dont elle le sera marque la grande différence entre l'Hindou et le Chrétien. Chez ce dernier l'extase n'est qu'une possession provisoire de Dieu mais par laquelle nous atteignons *l'identification divine perpétuellement ressentie* (1).

Bergson, observateur impartial, semble croire (2) que le mysticisme hindou n'est pas complet, comme celui des grands mystiques chrétiens, parce qu'il ne retourne pas, audacieux et fécond, dans la cité avec Dieu au fond de l'âme agissant par elle et en elle.

Les grands yogin connaissent certainement l'état *théopathique* (identification divine perpétuellement ressentie), et s'il y a une impuissance en eux — qui tient peut-être avant tout à un instinct racique vis-à-vis d'un nature exubérente et accablante — elle residerait donc dans un manque d'action et de prosélytisme. On pourrait croire plutôt, mais ceci n'est qu'une hypothèse, qu'ayant dépassé le state où Dieu agit par eux, ils aient atteint dès cette vie par la *jîvan-mukti* (libération obtenue par le yoga, « délivré dans la vie ») la Béatitude (Ananda). Dès lors cette « impuissance » se muerait en une richesse plus grande puisque le chrétien

(1) Cfr. Bastide *o. p. cit.*, p. 77.
(2) Dans les *Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 236 et suiv.

doit attendre la mort du corps, pour atteindre la vision béatifique.

Néanmoins, l'Inde a également connu des mystiques où « de leur vitalité accrue s'est degagé une énergie, une audace, une puissance de conception et de réalisation extraordinaire. » (1)

Ainsi le grand philosophe *Shankarâchârya* (788-820) qui fut à la foi yogin et prédicateur, *Chaitanya* (1485-1553) en lequel brûlait une charité dévorante, *Ramakrishna,* (1836-1886) qui ne fut pas yogin mais atteint d'un bond les plus hauts états mystiques par la *bakti,* l'amour illimité pour tout ce qui vit, et *Vivekananda* (1863-1901) qui a su admirablement combiner action et contemplation. Nous pouvons suivre leur vie pas à pas et constater d'étranges similitudes avec les grands mystiques Chrétiens: Ruusbroeck, St-Jean de la Croix, St-François d'Assise...

En quoi réside donc la différence entre le yogin et le mystique?

1° Les Phénomènes mystiques chrétiens ont pour centre la *contemplation infuse* qui est une connaissance de Dieu *à base de charité* menant au *mariage mystique.*(2)

Peu de yogin malgré la Bakti ,connaissent la charité au sens chrétien du mot. Leur amour universel prêché de tout temps est une amour de raison auquel il manque une surabondance de vie. Il reste le plus souvent passif vis-à-vis de l'action.

Nous possèdons cependant de nombreux poèmes mystiques hindous (surtout entre le XIe et XVe S.) qui attestent que la charité n'est pas inconnue de l'Inde.

2° La mystique chrétienne ne recourt pas à des procédés physiologiques spéciaux, au moyen desquels la plupart des Saints de l'Inde augmentent leur force intérieure et hâtent la venue de l'extase.

(1) Bergson, op. cit. p. 243.

(2) Cfr. *Les Phénomènes mystiques en dehors de l'Eglise.* — (La Vie Spirituelle, Mai 1932.) Cette union est donc essentiellement affective.

3° Il n'y a pas de religion proprement dite dans l'Inde. Métaphysique, philosophie, science, cultes religieux ne font qu'un. Foi et raison, religion et science ne sont points séparés.

L'Atman-Brahman, Dieu à la fois immanent et transcendant est avant tout un concept métaphysique qui ne peut être d'aucun réconfort religieux en tant que tel.

« C'est lui qu'on appelle: Non, Non; c'est l'âtman: insaisissable, infrangible, sans attache, sans lien, il n'est pas attaché, il ne chancelle pas ». (Brihadâranyaka up. III, 9, 28).

Le *yoga* est donc bien une *réalisation métaphysique* ou l'affectivité qui caractérise la contemplation chrétienne n'a, en principe, point de place.

Les chemins parcourus par le yogin et le mystique différent, ainsi que leur conception de Dieu, mais à la fin de leur course ils se rejoignent dans une même union avec l'Infini.

Pour celui qui a reconnu que les êtres sont dans Brahman qu'y a-t-il d'insensé? qu'y a-t-il de triste à découvrir d'Unité (Ekatvam), l'identité des choses? (Isha up. 1, 7).

Jacques MASUI.
